

*RODIAH
AHMAD SYADZALI*

**MENYELAMI HAKIKAT INSAN KAMIL
MUHAMMAD NAFIS AL-BANJARI DAN
ABDUSH-SHAMAD AL-FALIMBÂÎ
DALAMKITAB AD-DURR AN-NAFIS DAN
SIYAR AS-SÂLIKÎN**

**IAIN ANTASARI PRESS
2015**

**MENYELAMI HAKIKAT INSAN KAMIL MUHAMMAD NAFIS AL-
BANJARI DAN ABDUSH-SHAMAD AL-FALIMBÂNÎ DALAM KITAB
AD-DURR AN-NAFIS DAN SIYAR AS-SÂLIKÎN**

Penulis :

RODIAH
AHMAD SYADZALI

viii + 124 Halaman, 15,5 x 23 cm
Cetakan 1, Oktober 2015

ISBN: 978-602-0828-40-4

Desain Cover : Iqbal Novian
Penata Isi: EL_Veer

Penerbit :
IAIN ANTASARI PRESS
Jl. A. Yani KM. 4,5 Banjarmasin 70235
Telp.0511-3256980
E-mail: antasari@iain-antasari.ac.id

Percetakan :
Aswaja Pressindo
Jl. Plosokuning V/73,Minomartani,Sleman,Yogyakarta
Telp. (0274)4462377

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah SWT, dan shalawat serta salam senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad SAW sehingga pada akhirnya buku ini dapat diterbitkan. Penulisan buku ini berangkat dari kesadaran dan keinginan untuk mengungkapkan jati diri manusia sebagai makhluk sempurna (Insan Kamil) melalui kajian terhadap kitab tasawuf. Hadirnya buku ini di tangan pembaca memiliki misi untuk dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan ilmu keislaman khususnya bidang keushuluddinan. Kehadiran buku ini juga bagian dari upaya penulis dalam mengembangkan kajian tasawuf Nusantara.

Terselesaikannya buku ini didukung oleh berbagai pihak yang turut membantu dan memberikan masukan penting bagi penulis. Dalam kesempatan ini penulis mengucapkan terima kasih kepada Dr. Ahmad Syadzali, M. Hum. dan Prof. Dr. H. Asmaran AS, M. A. selaku pembimbing yang sangat membantu sejak awal penulisan buku ini. Selanjutnya, ucapan terima kasih juga diperuntukkan kepada Prof. Dr. Mujiburrahman, M. A. sehingga berkat bantuan beliau penulis dapat studi di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, IAIN Antasari Banjarmasin.

Penulis juga mengucapkan terima kasih kepada para dosen program studi Akidah Filsafat yang banyak membimbing dan menyalurkan pengetahuan kepada penulis. Ucapan terima kasih juga ditujukan kepada kepala perpustakaan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, perpustakaan IAIN Antasari, dan

perpustakaan daerah beserta karyawan masing-masing yang membantu meminjamkan berbagai sumber referensi kepada penulis. Terakhir, tidak lupa penulis mengucapkan terima kasih kepada Dr. M. Zainal Abidin, M. Ag. yang telah mempercayakan karya ini untuk diterbitkan dan kepada penerbit Antasari Press yang memfasilitasi penerbitan buku ini. Semoga Allah SWT melimpahkan rahmat dan karunia-Nya kepada mereka semua dan mencatat bagi mereka kebaikan dengan pahala yang berlipat ganda di sisi-Nya.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa karya yang dibuat dengan upaya semaksimal mungkin ini masih jauh dari kesempurnaan. Oleh sebab itu, penulis mengharapkan masukan dan saran kritis dari pembaca yang menikmati karya ini. Akhirnya, dengan yang mengharap ridha dan karunia-Nya semoga karya ini dapat bermanfaat dan menjadi amal ibadah di sisi-Nya. Amin.

Banjarmasin, 01 September 2015

Penulis

PEDOMAN TRANSLITERASI

1.	ا	:	A	16.	ط	:	Th
2.	ب	:	B	17.	ظ	:	Zh
3.	ت	:	T	18.	ع	:	'
4.	ث	:	Ts	19.	غ	:	Gh
5.	ج	:	J	20.	ف	:	F
6.	ح	:	<u>H</u>	21.	ق	:	Q
7.	خ	:	Kh	22.	ك	:	K
8.	د	:	D	23.	ل	:	L
9.	ذ	:	Dz	24.	م	:	M
10.	ر	:	R	25.	ن	:	N
11.	ز	:	Z	26.	و	:	W
12.	س	:	S	27.	ه	:	H
13.	ش	:	Sy	28.	ء	:	`
14.	ص	:	Sh	29.	ي	:	Y
15.	ض	:	Dh				

Mad dan Diftong

1. Fathah panjang : Â / â

2. Kasrah panjang : Î / î

3. Dhammah panjang : Û / û

4. أو : Aw

5. أي : Ay

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	iii
PEDOMAN TRANSLITERASI	v
DAFTAR ISI	vii
PENDAHULUAN	1
BAB I KONSEP INSAN KAMIL DALAM TASAWUF	7
A. Hakikat Insan Kamil	7
B. Akar Historis Konsep Insan Kamil	12
C. Karakteristik Insan Kamil	19
D. Kemunculan dan Pencapaian Insan Kamil	28
<i>BAB II KONSEP INSAN KAMIL MUHAMMAD</i>	
<i>NAFIS AL-BANJARI DAN ABDUSH-</i>	
<i>SHAMAD AL-FALIMBÂÎ DALAM</i>	
<i>KITAB AD-DURR AN-NAFIS DAN</i>	
<i>SIYAR AS-SÂLIKÎN</i>	41
A. Kehidupan dan Perkembangan Intelektual Muhammad Nafis al-Banjari	41
B. <i>Konsep Insan Kamil Dalam Kitab ad-Durr an-Nafis</i>	<i>46</i>

C. Sketsa Biografi Intelektual Abdush-Shamad al-Falimbânî	60
D. <i>Konsep Insan Kamil Dalam Kitab Siyar as-Sâlikîn</i>	72

BAB III PERBEDAAN DAN PERSAMAAN

KONSEP INSANKAMIL MUHAMMAD NAFIS

AL-BANJARI DAN ABDUSH-SHAMAD

AL-FALIMBÂNÎ DALAM KITAB

AD-DURRAN-NAFIS DAN SIYAR AS-SÂLIKÎN	87
A. <i>Perbedaan Konsep Insan Kamil Muhammad Nafis al-Banjari dan Abdush-Shamad al-Falimbânî</i>	87
B. <i>Persamaan Konsep Insan Kamil Muhammad Nafis al-Banjari dan Abdush-Shamad al-Falimbânî</i>	93
C. <i>Interpretasi Terhadap Konsep Insan Kamil Muhammad Nafis al-Banjari dan Abdush Shamad al-Falimbânî</i>	102
KESIMPULAN	109
PENUTUP	111
DAFTAR PUSTAKA	113
TENTANG PENULIS	123

PENDAHULUAN

Manusia merupakan makhluk yang memiliki kompleksitas tinggi, sehingga tidak mengherankan terus menjadi perbincangan. Pemikiran tentang manusia tergambar dalam berbagai perspektif yang belum pernah mencapai kata tuntas.¹ Di antara pemikiran tersebut, pertanyaan mengenai hakikat manusia tidak akan bisa dihindarkan.² Manusia menyadari bahwa atribut laki-laki dan perempuan yang melekat padanya tidak benar-benar mendefinisikan identitas sebagai manusia. Realitas manusia memiliki eksistensi yang terlepas dari persepsi indra dan tubuh.³

Gambaran tentang identitas sejati manusia akan memengaruhi tindakan dan cara hidup manusia. Oleh sebab itu, sampai saat ini manusia berusaha menyelidiki ke dalam makna batin dari agama dan hikmah guna mencari jawaban mengenai identitasnya.⁴

¹ Mukhtar Solihin dan Rosihon Anwar, *Hakikat Manusia Menggali Potensi Kesadaran Pendidikan Diri Dalam Psikologi Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), h. 9.

² M. Dawam Rahardjo, "Dari Iqbal Hingga ke Nasr" dalam M. Dawam Rahardjo, ed. *Insan Kamil Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Jakarta: Pustaka Gratifipers, 1987), h. 5.

³ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth Mereguk Sari Tasawuf*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 2010), h. 15 dan h. 20-21.

⁴ Nasr, *The Garden...*, h. 15.

Agama sepanjang zaman telah berusaha untuk mengajari tentang diri manusia. Agama melalui ajaran batinnya menyediakan jalan untuk menjadi diri sejati. Islam menyingkapkan doktrin lengkap tentang hakikat sebenarnya manusia. Tasawuf yang merupakan dimensi batin (*esoteris*) Islam ditujukan kepada orang-orang yang mendamba identitas sejati manusia untuk menemukan jawaban atas pertanyaan mendasar tersebut.⁵ Diri sejati atau manusia sejati merupakan sosok yang mewakili seluruh aspek dan potensi manusia yakni manusia yang menuju kesejatan dalam hidup,⁶ atau yang lebih dikenal dengan istilah manusia sempurna.

Manusia merupakan makhluk pencari kesempurnaan mutlak,⁷ sehingga senantiasa tidak puas dengan sesuatu yang sifatnya terbatas. Oleh sebab itu, manusia selalu berupaya menemukan kesempurnaan meski harus menanggung penderitaan dan hal ini bersifat fitrah dalam diri manusia.⁸ Artinya sampai saat ini manusia terus mengembangkan diri dalam proses menuju kesempurnaan.⁹

Manusia sempurna banyak diistilahkan dengan bahasa yang berbeda-beda sesuai dengan ruang lingkup dan metode yang digunakan bidang masing-masing.¹⁰ Tasawuf menunjuk manusia sempurna dengan menggunakan istilah Insan Kamil. Insan Kamil menjadi ajaran yang ditegaskan Islam untuk

⁵ Nasr, *The Garden...*, h. 18.

⁶ Muhammad In'am Esha, *Menuju Pemikiran Filsafat* (Malang: UIN Maliki Press), h. 20.

⁷ Yamani, *Wasiat Sufi Ayatullah Khomeini Aspek Sufistik Ayatullah Khomeini yang Tak Banyak Diketahui* (Bandung: Mizan, 2002), h. 70.

⁸ Yunasril Ali, *Jalan Kearifan Sufi Tasawuf Sebagai Terapi Derita Manusia* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002), h. 14-15.

⁹ Abdul Latif Faqih, *Rahasia Segitiga Allah Manusia Setan Menyempurnakan Hidup Dengan Surah An Nas* (Jakarta: Hikmah, 2008), h. 20 dan h. 27.

¹⁰ Di antara istilah manusia sempurna yang dimaksud seperti Wakil Tuhan, Jivan Mukti, Filosof, Manusia Agung, Maha Guru, Manusia Luar Biasa, Manusia Super, Manusia yang Teraktualisasi. Seyyed Mohsen Miri, *Sang Manusia Sempurna Antara Filsafat Islam dan Hindu*, terj. Zubair (Jakarta: Teraju, 2004), h. 20.

dimiliki manusia dengan mengembangkan segala kemampuannya.¹¹ Di sisi lain Insan Kamil menjadi persoalan yang membingungkan sejak pertama kali dimunculkan.¹² Pemikiran tentang hakikat dan martabat manusia telah banyak bermunculan, namun sebagian justru saling bertolak belakang sehingga masih membuat kebingungan.¹³

Konsep Insan Kamil melihat bahwa manusia merupakan wujud utuh sebagai manifestasi sempurna dari citra Tuhan, sehingga dalam kenyataannya adalah mata rantai yang menghubungkan Tuhan dan alam semesta.¹⁴ Insan Kamil adalah manusia yang pada dirinya tercermin nama dan sifat Tuhan secara utuh, serta memiliki pengetahuan untuk mencapai tingkat kesadaran tertinggi (menyadari kesatuan esensinya dengan Tuhan atau *ma'rifat*).¹⁵ Bagi seorang muslim, mengkaji Insan Kamil penting karena merupakan model yang patut dicontoh bagi insan yang ingin mencapai kesempurnaan manusiawi.¹⁶ Insan Kamil menjadi status yang harus dicapai manusia sebagai tujuan hidup.¹⁷ Di samping mewujudkan Insan Kamil merupakan tujuan utama sufi.¹⁸

Insan Kamil dalam tradisi tasawuf dibahas secara khusus di dalam kitab-kitab tasawuf. Dalam kitab-kitab tasawuf yang

¹¹ Sri Muryanto, *Ajaran Manunggaling Kawula Gusti* (Bantul: Kreasi Wacana, 2010), h. 10.

¹² Muhammad Ibrahim al-Fayumi, *Ibnu Arabi Menyingkap Kode dan Mengungkap Simbol di Balik Paham Wihdat al-Wujud*, terj. Imam Ghazali Masykur (Jakarta: Erlangga, 2011), h. 100.

¹³ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh al-Jili* (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 16.

¹⁴ Mustari Mustafa, *Agama dan Bayang-Bayang Etis Syaikh Yusuf al-Makassari* (Yogyakarta: LKiS, 2011), h. 94.

¹⁵ Ali, *Manusia Citra...*, h. 59-60.

¹⁶ Murtadha Muthahhari, *Manusia Sempurna*, terj. Helmi Mustofa (Yogyakarta: Al-Ghiyatd Prisma, 2004), h. 1.

¹⁷ William C. Chittick, *Kosmologi Islam dan Dunia Modern*, terj. Arif Mulyadi (Jakarta: Mizan Publika, 2010), h. 59.

¹⁸ Muhamad Zaairul Haq, *Tasawuf Semar Hingga Bagong Simbol Makna dan Ajaran Makrifat Dalam Panakawan* (Bantul: Kreasi Wacana, 2010), h. 39.

membahas Insan Kamil ditemukan berbagai paradigma yang pada akhirnya menghasilkan asumsi yang seolah-olah berbeda antara satu dengan yang lain. Oleh sebab itu, perlu adanya kajian yang bertujuan untuk menjelaskan dan memberikan pemahaman yang baik tentang Insan Kamil dari kitab tasawuf.

Buku ini mengkaji konsep Insan Kamil dalam dua kitab tasawuf yakni *ad-Durr an-Nafis* karya Muhammad Nafis al-Banjari dan *Siyar as-Sâlikîn* karangan Abdush-Shamad al-Falimbânî. Kajian tersebut diupayakan untuk menemukan konsep Insan Kamil berdasarkan kedua kitab serta melihat perbandingan terhadap konsep Insan Kamil yang telah ditemukan.

Muhammad Nafis al-Banjari dan Abdush-Shamad al-Falimbânî merupakan tokoh yang sama-sama berasal dari Indonesia dan hidup sekitar abad XVIII M serta memiliki pengaruh besar dalam bidang tasawuf.¹⁹ Keduanya memiliki kontribusi penting bagi pertumbuhan Islam di dunia Melayu, bahkan bersaham besar bagi nama Islam di Nusantara khususnya dalam bidang tasawuf. Kedua tokoh ini disebut pernah sama-sama seguru dalam bidang tasawuf yakni berguru kepada Abdurrahman bin Abdul Aziz al-Maghribi dan Muhammad Samman al-Madani.²⁰

Muhammad Nafis tergolong bangsawan Banjar yang nasabnya bersambung sampai Pangeran Suriansyah.²¹ Muhammad Nafis dikenal sebagai seorang juru dakwah yang sering berpindah-pindah dari satu daerah ke daerah lain,

¹⁹ Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Melacak Akar-Akar Pembaruan Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998) secara khusus pada bab V Jaringan Ulama dan Pembaruan Islam di Wilayah Melayu-Indonesia Pada Abad ke Delapan Belas.

²⁰ Sahriansyah dan Syafruddin, *Sejarah dan Pemikiran Ulama di Kalimantan Selatan Abad XVII-XX* (Banjarmasin: Antasari Press, 2011), h. 65. Pernyataan ini perlu ditelusuri lebih jauh.

²¹ Tim Sahabat, *Syekh Muhammad Nafis al-Banjari dan Ajarannya* (Kandangan: Sahabat, 2010), h. 3.

terutama daerah-daerah terpencil yang mempunyai kedudukan strategis dalam upaya penyebaran ajaran Islam. Kitab *ad-Durr an-Nafis* mempunyai judul lengkap *ad-Durr an-Nafis fi Bayân Wahdah al-Af'âl wa al-Asmâ' wa ash-Shifât Zât at-Taqdis* (Mutiarah Indah yang Menjelaskan Kesatuan Perbuatan, Nama, Sifat dan Zat yang Suci) merupakan kitab kecil dan tipis berbahasa Melayu yang isinya sangat padat mengenai sufisme dan tauhid, menjelaskan *maqam-maqam* perjalanan (*suluk*) untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT.²²

Abdush-Shamad al-Falimbânî dikenal sebagai tokoh tasawuf *sunni*²³ berasal dari keturunan Arab yang lahir di Palembang pada permulaan abad XVIII M. *Siyar as-Sâlikîn* atau lengkapnya *Siyar as-Sâlikîn fi Thariqah as-Sadat as-Shufiyah* merupakan karya terbesar sekaligus karya terakhir Abdush-Shamad. Kitab ini didasarkan kepada kitab *Lubab Ihya' Ulumiddin* al-Ghazali yang juga memuat beberapa masalah dari kitab-kitab lain.²⁴ *Siyar as-Salikin* yang terdiri dari empat bagian, juga berbahasa Melayu. Signifikansi karya ini adalah bahwa meski tampak berorientasi *sunni*, tetapi memuat pemikiran berwawasan tasawuf *falsafi*.²⁵

²² Lihat Muhammad Nafis ibn Idris al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis fi Bayan Wahdat al-Af'al wa al-Asma' wa ash-Shifat Zât at-Taqdis* (Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th).

²³ Alwi Shihab, *Islam Sufistik "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), h. 69.

²⁴ Lihat Abdush-Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn fi Thariqah as-Sâdât ash-Shûfiyah* (Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th).

²⁵ Shihab, *Islam Sufistik...*, h. 72.

BAB I

KONSEP INSAN KAMIL DALAM TASAWUF

A. Hakikat Insan Kamil

Insan Kamil berasal dari bahasa Arab, *insan* dan *kamil*.¹ *Insan* berarti manusia, sedangkan *kamil* artinya sempurna.² Kata *insan* disebut dalam al-Quran sebanyak 65 kali dalam 63 ayat. Konteks *insan* yang disebutkan dalam al-Quran dapat dikelompokkan ke dalam tiga kategori, yakni dihubungkan dengan keistimewaan manusia sebagai khalifah, sisi negatif diri manusia, dan proses penciptaan manusia. Ketiga ayat yang mewakili ketiga kategori *insan* tersebut yaitu:

1. Q.S. al-Baqarah/2: 30.³

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ۚ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ
فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ

قَالَ اِنِّیْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ﴿ۛ﴾

¹ Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009), h. 257.

² Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1990), h. 51 dan h. 383.

³ Departemen Agama Republik Indonesia Lembaga Penjelenggara Penterjemah Kitab Sutji Al-Qurāan, *Al-Qurāan dan Terdjemanja Djuz 1-Djuz*

2. Q.S. al-Hajj/22: 66.⁴

وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ ﴿٦٦﴾

3. Q.S. al-Insan/76: 2.⁵

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٢﴾

Berdasarkan keterangan dari al-Qur'an istilah *insan* lebih mengacu kepada makna manusia yang dapat melakukan kegiatan bersifat moral, intelektual, sosial, dan ruhaniah.⁶ Nilai kemanusiaan kata *insan* tidak terbatas pada kenyataan spesifik manusia untuk tumbuh atau hanya memiliki dimensi material

10 (Djakarta: Jamunu, 1965), h. 13. Khalifah yang dimaksud pada Q.S. al-Baqarah/2: 30 ada yang memahami dalam pengertian menggantikan Allah SWT dalam menegakkan kehendak dan menerapkan ketetapan-Nya. Maksud pengertian tersebut bukan karena Allah SWT tidak mampu atau menjadikan manusia berkedudukan sebagai Tuhan, melainkan untuk menguji serta memberi penghormatan kepada manusia. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an Volume I* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 140.

⁴ Departemen Agama Republik Indonesia Lembaga Penjelenggara Penterjemah Kitab Sutji Al-Qur'ān, *Al-Qur'ān dan Terdjemanja Djuz 11-Djuz 20* (Djakarta: Jamunu, 1965), h. 521. Konteks makna *insan* pada ayat ini mengacu pada manusia yang lupa sumber dan akhir kehidupannya yang dari tidak ada kemudian diadakan lalu hidup di dunia, selanjutnya meninggal dan setelahnya dihidupkan kembali pada hari kiamat. Hamka, *Tafsir al-Azhar Juz XVII* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), h. 204.

⁵ Departemen Agama Republik Indonesia Lembaga Penjelenggara Penterjemah Kitab Sutji Al-Qur'ān, *Al-Qur'ān dan Terdjemanja Djuz 21-Djuz 30* (Djakarta: Jamunu, 1965), h. 1003. Ayat ini menunjukkan kata *insan* dalam konteks asal kejadian manusia dari *nuthfah* (segumpal air mani yang bercampur) yang disertai pemberian Allah SWT berupa persediaan batin bernama akal dalam jiwa serta pandangan dan penglihatan dalam pada jasmani. Hamka, *Tafsir al-Azhar Juz XXIX* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), h. 263.

⁶ Nata, *Akhlaq Tasawuf*, h. 260.

saja, tetapi sampai pada tingkat yang lebih tinggi.⁷ Kata *insan* menunjukkan arti terkumpulnya seluruh potensi manusia baik intelektual, rohani, maupun fisik.⁸

Kata *kamil* dapat diartikan suatu keadaan sempurna baik zat maupun sifat.⁹ Istilah *kamil* berdekatan dengan *tamam* (lengkap). *Tamam* mengacu pada keadaan sesuatu yang tidak memiliki kekurangan, sementara *kamil* merupakan keadaan sesuatu yang tidak hanya lengkap tetapi juga sepenuhnya hidup dalam tingkatan aktualitas.¹⁰ Artinya jika suatu kesempurnaan tercapai, di atasnya masih terdapat kesempurnaan lain yang lebih tinggi.¹¹ Jadi lengkap mengacu pada perkembangan horizontal, sedangkan sempurna merujuk pada pendakian vertikal menuju tingkatan yang lebih tinggi.¹²

Kamil secara potensial dimiliki oleh manusia. Jika potensi tersebut menjadi aktual pada diri manusia, maka pada saat itu disebut Insan Kamil. Namun, aktualisasi *kamil* pada diri manusia berbeda antara satu dengan yang lain. Penerapan sempurna pada manusia lebih mengacu pada aspek ruhani, sehingga seseorang yang cacat secara fisik tetap memiliki potensi mencapai kesempurnaan.¹³ Ayat al-Qur'an yang mengacu pada kesempurnaan insan seperti dalam Q.S. at-Tiin/95: 4.¹⁴

⁷ Nunu Burhanuddin, "Membangun Manusia Sebagai Agen Perubahan", dalam Ismail Novel, ed. *Al-Quran, Kitab Sosial* (Yogyakarta: Interpena, 2009), h. 189.

⁸ Nata, *Akhlak Tasawuf*, h. 257-258.

⁹ Nata, *Akhlak Tasawuf*, h. 258.

¹⁰ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge Pengetahuan Spiritual*, terj. Achmad Nidjam, M. Sadat Ismail, dan Ruslani (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001), h. 152.

¹¹ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh al-Jili* (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 4-5.

¹² Murtadha Muthahhari, *Manusia Sempurna*, terj. Helmi Mustofa (Yogyakarta: Al-Ghiyatd Prisma Media, 2004), h. 4.

¹³ Abdul Karim Ibnu Ibrahim al-Jaili, *Insan Kamil Ikhtiar Memahani Kesejatan Manusia Dengan Sang Khaliq Hingga Akhir Zaman*, terj. Misbah El Majid (Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana, 2005), h. 315.

¹⁴ Departemen Agama, *Al-Qur'ān dan Terdjemanja Djuz 21-Djuz 30*, h. 1076. Manusia yang dimaksud pada ayat adalah manusia secara umum. Ayat

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿١٥﴾

Dari segi pemaknaan istilah Insan Kamil memiliki berbagai definisi beragam yang diantaranya diartikan sebagai manusia yang telah sampai pada tingkat tertinggi (*fana' fillah*).¹⁵ Makna lain Insan Kamil adalah manusia paripurna sebagai wakil Allah untuk mengaktualisasikan Diri, merenungkan dan memikirkan kesempurnaan yang berasal dari nama-Nya sendiri.¹⁶ Insan Kamil adalah penampakan citra Allah yang paripurna sehingga pada dirinya dapat disaksikan pancaran ilahi menjadi nyata.¹⁷

Insan Kamil dipandang sebagai orang yang memiliki pengetahuan esoterik.¹⁸ Insan Kamil juga memiliki makna

ini dikemukakan dalam konteks penggambaran anugerah Allah kepada manusia. Kata *taqwim* menggambarkan kesempurnaan sesuatu sesuai dengan objeknya. Menurut ar-Raghib al-Ashfahani (seorang pakar bahasa al-Qur'an) memandang kata *taqwim* sebagai isyarat keistimewaan manusia dibanding binatang, berupa akal, pemahaman, dan bentuk fisik yang tegak lurus. Jadi, *ahsani taqwim* berarti bentuk fisik dan psikis yang sebaik-baiknya yang menyebabkan manusia dapat melaksanakan fungsinya sebaik mungkin. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an Juz Amma Volume XVIII* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 378.

¹⁵ Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 345. *Fana* maksudnya sirnanya kesadaran manusia terhadap segala fenomena, dan yang ada dalam kesadarannya hanyalah Wujud Mutlak. Totok Jumanoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf* (t.t.: AMZAH, 2005), h. 52.

¹⁶ Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Sufi*, terj. M. S. Nashrullah dan Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 2001), h. 118. Insan Kamil yang mengejawantahkan Diri Tuhan mesti tetap berpegang pada keberhambaan. Sebab meskipun melalui ilmu yang dimilikinya membuat dia mencapai kedekatan dengan Tuhan, dia tetaplah hamba yang jauh dari Tuhan. Chittick, *The Sufi Path...*, h. 97 dan h. 215.

¹⁷ Sri Muryanto, *Ajaran Manunggaling Kawula Gusti* (Bantul: Kreasi Wacana, 2010), h. 8.

¹⁸ Pengetahuan esoterik adalah pengetahuan rahasia atau gaib yang dapat diperoleh manusia disamping wahyu, mirip dengan ilham tetapi berbeda dalam beberapa segi. Ciri-ciri pengetahuan esoterik antara lain bersifat suci dan meyakinkan, identik dengan pengetahuan Tuhan, sukar diungkapkan dengan kata-kata yang dipahami kalangan awam, merupakan karunia

cermin Tuhan yang diciptakan sebagai refleksi nama dan sifat Tuhan,¹⁹ karena memiliki wujud positif yang paling lengkap menerima atribut Tuhan.²⁰ Meskipun demikian, penglihatan Tuhan terhadap diri-Nya tidak akan sama dengan penglihatan manifestasi Tuhan dalam Insan Kamil sebagaimana dalam sebuah cermin.²¹

Ibn 'Arabi²² menjelaskan bahwa Insan Kamil memiliki dua kesempurnaan yaitu kesempurnaan *dzati* (esensial) dan kesempurnaan *aradl* (aksidental). Kesempurnaan *dzati* berhubungan dengan realitas esensi sebagai "bentuk" Tuhan sehingga manusia sempurna sama dan "menyatu" dengan Tuhan sebagai satu realitas. Kesempurnaan *aradl* berhubungan dengan pengejawantahan sifat-sifat serta kualitas yang dinyatakan dalam peran khusus yang menimbulkan keunikan

Allah, dan hanya dianugerahkan kepada nabi dan wali. Ali, *Manusia Citra...*, h. 84-86.

¹⁹ Muhammad Asywadie Syukur, *Filsafat Tasawuf dan Aliran-alirannya* (Banjarmasin: Antasari Press, 2009), h. 107.

²⁰ A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 210.

²¹ Ibn 'Arabi, *Fusus al Hikam Mutiara Hikmah 27 Nabi*, terj. Ahmad Sahidah dan Nurjannah Arianti (Yogyakarta: Islamika, 2004), h. 63.

²² Bernama lengkap Abu Bakr Muhammad ibn al-'Arabi al-Hatimi al-Tai berasal Murcia, Spanyol yang lahir pada tanggal 17 Ramadhan 560 H bertepatan dengan 28 Juli 1165 di Andalusia, Spanyol. Muhammad Ibrahim al-Fayumi, *Ibn 'Arabi Menyingkap Kode dan Menguak Simbol di Balik Paham Wihdat al-Wujud*, terj. Imam Ghazali Masykur (Jakarta: Erlangga, 2007), h. 7. Ibn 'Arabi wafat di Damaskus pada 16 November 1240 bertepatan tanggal 22 Rabiul Akhir 638 H. Dalam pemikirannya, Ibn 'Arabi tampak terpengaruh pemikiran filsafat Plato dan Plotinus meskipun dengan al-Ghazali bentuk kesamaan pemikiran Ibn 'Arabi lebih kuat. Ibrahim Hilal, *Tasawuf Antara Agama dan Filsafat Sebuah Kritik Metodologis* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), h. 144.

²³ Chittick, *The Sufi Path...*, h. 342-343.

²⁴ Nama lengkapnya 'Abd al-Karim ibn Ibrahim ibn 'Abd al-Karim ibn Khalifah ibn Ahmad ibn Mahmud al-Jili lahir pada 767 H dan wafat pada 826 H berasal dari Jilan yang memiliki darah campuran Arab Persia serta keturunan 'Abd al-Qadir al-Jilani. Ali, *Manusia Citra...*, h. 32-34. Al-Jili hidup pada masa ketika kebudayaan Islam dinilai mengalami kemunduran. M. Dawam Rahardjo, "Dari Iqbal Hingga ke Nasr" dalam M. Dawam Rahardjo,

tersendiri.²³ Insan Kamil menurut al-Jili²⁴ mempunyai dua pengertian. *Pertama*, konsep pengetahuan manusia yang sempurna terkait dengan sesuatu yang dianggap mutlak yaitu Tuhan. *Kedua*, jati diri yang mengidealkan kesatuan nama serta sifat Tuhan kedalam hakikat diri atau esensinya.²⁵

B. Akar Historis Konsep Insan Kamil

Istilah Insan Kamil secara teknis muncul sekitar abad VII H/XIII M atas gagasan Ibn 'Arabi yang dikembangkan oleh al-Jili.²⁶ Sebelum Ibn 'Arabi terdapat konsep pemikiran yang mirip dengan substansi konsep Insan Kamil. Konsep yang muncul terdahulu tersebut, tidak hanya datang dari Islam tetapi juga dari luar Islam.²⁷ Meskipun demikian, asal konsep Insan Kamil lebih dipercaya berasal dari Islam secara murni. Hal ini didasarkan kepada dua alasan. *Pertama*, istilah yang mengacu pada arti Insan Kamil dari luar Islam belum pasti menunjuk makna yang sama dengan Insan Kamil yang dimaksud dalam

Insan Kamil Konsepsi Manusia Menurut Islam (Jakarta: Pustaka Gratifipers, 1987), h. 5.

²⁵ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2001), h. 227. Asmaran As, *Pengantar Studi..*, h. 349. M. Fatih Suryadilaga, *Miftahus Sufi* (Yogyakarta: Teras, 2008), h. 218.

²⁶ Ali, *Manusia Citra...*, h. 6 dan Muthahhari, *Manusia Sempurna*, h. 4.

²⁷ Di antara konsep terdahulu dalam Islam yang mirip dengan Insan Kamil adalah doktrin *hermetic* seperti yang diungkapkan Jabir ibn Hayyan dalam naskah Arab mengenai “lempengan mutiara” yakni sesuatu yang di bawah tidak ubahnya yang di atas. Makna pengertian tersebut bahwa alam kecil (manusia ketika menyadari asal usul kejadiannya yang diciptakan dalam rupa Tuhan) diciptakan sesuai dengan prototipe alam besar. Cyril Glasse, *Ensiklopedi Islam (Ringkas)*, terj. Ghufroon A. Mas'adi (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), h. 170. Jumanthoro dan Amin, *Kamus Ilmu...*, h. 93. Teori Insan Kamil juga terkait pembicaraan sufi pada pertengahan abad III H bahwa dirinya telah menyatu dengan Tuhan dengan sejumlah nama-Nya sehingga *fana* (mengacu pada teori Abu Yazid Busthami). Selanjutnya dikemukakan oleh al-Hallaj yang percaya bahwa Tuhan menciptakan Adam menyerupai wajah-Nya sebagai representasi Tuhan, cermin keindahan wajah-Nya, serta manifestasi-Nya yang abadi (dikenal dengan teori *hulul*). Seyyed Mohsen Miri, *Sang Manusia Sempurna Antara Filsafat Islam dan Hindu*, terj. Zubair (Jakarta: Teraju, 2004), h. 22.

Islam. *Kedua*, meskipun terdapat konsep Insan Kamil dalam Islam yang mirip dengan konsep dari luar Islam bukan berarti konsep tersebut berasal dari pengaruh luar Islam.²⁸

Insan Kamil juga dianggap berasal dari konsep kewalian dalam Islam.²⁹ Insan Kamil dipandang sebagai wali tertinggi, atau disebut juga *quthb* (poros). Dalam hierarki kewalian, *quthb* atau *ghauts* memulai posisi sebagai poros yang dikelilingi wali lain sehingga menduduki tingkat puncak lalu dianggap sebagai Insan Kamil.³⁰

Secara historis konsep yang merujuk kepada pengertian Insan Kamil dalam Islam dimulai pada awal abad III H yang diperkenalkan oleh Abu Yazid Bustami³¹ tentang *al-wali al-kamil*

Adapun konsep dari luar Islam yang mirip dengan konsep Insan Kamil adalah konsep manusia sempurna yang terdapat dalam tradisi Yahudi tentang *Qabbalah* sebagai *adam kadmon* (asal usul manusia pertama) dan berkaitan erat dengan teori yang berkembang di abad pertengahan tentang "rangkain besar suatu wujud" yang menunjukkan bahwa terdapat hierarki yang mencakup segala jenis penciptaan dan manusia merupakan sintesis dari seluruh penciptaan. Glasse, *Ensiklopedi Islam...*, h. 170. Konsep Insan Kamil juga dipandang berasal dari agama Parsi kuno tentang *Gayomard* sebagai manusia pertama yang memiliki daya ilahi serta berperan penting dalam penciptaan. Dikutip dalam Ali, *Manusia Citra...*, h. 6. Selain itu, terdapat pula ide tentang *anthropos teleios* yang dipahami sebagai manusia sempurna dalam falsafah Yunani. Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth Mereguk Sari Tasawuf*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 2010), h. 37.

²⁸ Hal ini berdasarkan pendapat Yusuf Jaydan dalam *al-Fikr al-Shufi 'inda 'Abdul Karim al-Jili*. Dikutip dalam Ali, *Manusia Citra...*, h. 6-7.

²⁹ Dikutip dalam Ali, *Manusia Citra...*, h. 7. Konsep Insan Kamil dianggap lahir dari sebuah hadis *dhaif* yang terdapat dalam buku riwayat Nabi, terutama buku *al-Mawahib al-Ladunniyah* yang berbicara tentang *nur Muhammad* bahwa nama Rasulullah sudah terlukis dengan cahaya di singgasana (*arsy*) sedangkan Adam masih belum diciptakan. Al-Fayumi, *Ibn 'Arabi...*, h. 100.

³⁰ Muhsin Labib, *Mengurai Tasawuf Irfan & Kebatinan* (Jakarta: Lentera, 2004), h. 123. Wali yang mengacu kepada hamba yang saleh dikenakan kepada Uways al-Qarni (tabiin asal Yaman yang hidup pada abad I H), Shilah ibn Asyim (tabi'in asal Basrah), dan Habib al-'Ajami (w. 120 H/ 737 M). Ali, *Manusia Citra...*, h. 7-8.

³¹ Nama lengkapnya Abu Yazid al-Akbar Thoifur ibn Isa berasal dari Bustham, Khurasan yang lahir pada 188 H. Tim Karya Ilmiah Purna Siswa 2011 Refleksi Anak Muda Pesantren Madrasah Hidayatul Muftadi-ien PonPes

(wali yang sempurna) yaitu orang yang telah mencapai *ma'rifat* yang sempurna tentang Tuhan sehingga *fana* dalam nama Allah.³² Konsep ini kemudian dimatangkan al-Hallaj³³ dengan doktrin bahwa manusia (Adam) dipandang sebagai penampilan lahir dari cinta Tuhan. Selanjutnya Insan Kamil dikemukakan oleh al-Hakim al-Tirmidzi³⁴ dengan label *khatm al-awliya* yakni seseorang yang berada pada peringkat tertinggi di hadapan Allah.³⁵

Pada abad VI H/ XII M, Suhrawardi juga mengemukakan bahwa manusia sempurna terdiri atas tiga klasifikasi yaitu orang yang mendalami pembahasan analitis tetapi tidak mendalami masalah ketuhanan, orang yang mendalami masalah ketuhanan tetapi tidak mendalami pembahasan analitis, serta orang yang mendalami ketuhanan dan pembahasan analitis sekaligus. Setelah Suhrawardi, tokoh yang dianggap membahas

Lirboyo, *Jejak Sufi Membangun Moral Berbasis Spiritual* (Kediri: Lirboyo Press, 2011), h. 270. Abu Yazid wafat pada 261 H/ 874 M, dan menurut sumber lain pada 264 H/ 877 M. Ali, *Manusia Citra...*, h. 8.

³² Ali, *Manusia Citra...*, h. 8.

³³ Al-Hallaj mempunyai nama lengkap Abu al-Mughits al-Husain ibn Mansur ibn Muhammad al-Baidhawi lahir pada tahun 886 M (ada pula yang menyebut tahun 858 M atau 244 H) di Thur [Thus] yang mayoritas penduduknya berbahasa Arab dengan dialek Persia. Thur [Thus] adalah sebuah desa dekat al-Baida Persia yang terkenal sebagai pusat peradaban. Sejak kecil al-Hallaj sudah bergaul dengan sufi terkenal seperti Amr al-Maliki dan Junaid al-Baghdadi. Al-Hallaj juga belajar pada Sahl ibn Abdullah al-Tustari. Lihat Muhammad Zaairul Haq, *Al-Hallaj Kisah Perjuangan Total Menuju Tuhan* (Bantul: Kreasi Wacana, 2010), h. 10-13.

³⁴ Abu Abdullah Muhammad ibn Ali ibn Hasan al-Hakim al-Tirmidzi lahir di kota Tirmidz Uzbekistan Asia Tengah pada tahun 205 H/820 M. Asep Usman Ismail, *Apakah Wali Itu Ada? Menguak Makna Kewalian Dalam Tasawuf Pandangan al-hakim al-Tirmidji dan Ibn Taymiyyah* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), h. 29-30. Adapun tahun wafatnya pada awal abad X H di Mekah. Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, Achadiati Ikram, Siti Chasanah Bukhari, dan Mitia Muzhar (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009), h. 71.

³⁵ Ismail, *Apakah Wali...*, h. 141.

Insan Kamil adalah Ibn 'Sab'in.³⁶ Ibn Sab'in menamakan konsep Insan Kamilnya dengan *al-muhaqiq* yang merupakan penampakan lahir dari Wujud Mutlak secara paripurna. Konsep Insan Kamil mencapai kematangan di tangan Ibn 'Arabi dalam dua karya utamanya, *Fusus al-Hikam*³⁷ dan *Futuh al-Makkiyah*.³⁸ Pemikiran Ibn 'Arabi kemudian dikembangkan oleh Abdul Karim al-Jili dalam bukunya, *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat wa al-Awakhir wa al-Awail*.³⁹ Dalam perkembangan selanjutnya,

³⁶ Nama lengkapnya Abdul Haq ibn Ibrahim Muhammad ibn Nashr lahir di Andalusia tahun 614 H (1217-1218 M) dalam lingkungan keluarga bangsawan, karyanya berkonsentrasi dalam tasawuf teoritis maupun praktis. Cecep Alba, *Tasawuf dan Tarekat Dimensi Esoteris Ajaran Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012), h. 90-91. Ibn Sab'in banyak mempelajari ilmu seperti bahasa Arab, adab, fikih mazhab Malik, logika, dan filsafat. Ibn Sab'in banyak mempelajari karya Ibn Dhaq (w. 611 H). Ibn Sab'in dikenal sebagai penggagas *wahdah al-wujud mutlak* (kesatuan wujud secara mutlak) tanpa mempedulikan penisbatan, penyandaran, dan penamaan. Gagasan tersebut dianggap melampaui gagasan Ibn 'Arabi, sebab Ibn 'Arabi masih mempertimbangkan ketiga hal tersebut. Tim Karya Ilmiah, *Jejak Sufi...*, h. 125.

³⁷ *Fushus al Hikam* mempunyai 27 *fash* (segmen) yang dinamai dengan nama para nabi sebagai manifestasi Insan Kamil di zamannya dan salah satu dari pengejawantahan Muhammadiyah (*Nur Muhammad*). Lihat Ibn 'Arabi, *Fusus al Hikam*.

³⁸ Al-Baghli al-Shirazi (w. 606 H/1209M), seorang sufi sebelum Ibn 'Arabi juga pernah mengungkapkan bahwa keberadaan Adam bersifat simbolik dan sifat Tuhan yang termanifestasi pada diri Adam merupakan cermin keindahan Tuhan dicapai dengan berjalan menuju Tuhan. Miri, *Sang Manusia...*, h. 22.

³⁹ Istilah Insan Kamil dikatakan baru digunakan oleh al-Jili dalam karyanya *Insan Kamil*, namun ada yang pula yang menyebutkan bahwa istilah Insan Kamil telah digunakan Ibn 'Arabi sendiri dalam karyanya *Insan Kamil* dan *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-'Alam al-'Alawi wa al-Safali*. Al-Fayumi, *Ibn 'Arabi ...*, h. 18. Al-Syaybi sebagaimana yang dikutip dari Yunasril Ali menyebut bahwa istilah Insan Kamil yang digunakan Ibn 'Arabi diambil melalui kelompok ikhwan al-Shafa dari Syi'ah Isma'iliyah. Selain itu, konsep Insan Kamil juga dekat dengan Syi'ah Isma'iliyah mengenai *al-Insan al-Fadhil* (Manusia Utama) yang bebas dari dosa dan menjadi teladan rohani masyarakat. Ali, *Manusia Citra...*, h. 7. Ikhwan al-Shafa adalah kelompok intelektual Muslim yang muncul pada abad IV H/ X M ketika akhir kekuasaan Bani Abbas yang kacau balau. Latar belakang lahirnya kelompok

muncul seorang tokoh yang dikenal dengan al-Burhanfuri⁴⁰ memperkenalkan teori *martabat tujuh* yang turut memengaruhi konsep Insan Kamil.

Kajian Insan Kamil di Nusantara tidak dapat dipisahkan dari masuk dan berkembangnya Islam di Nusantara.⁴¹ Antara abad XII M dan XV M, Muslim Arab dan Persia mulai mengintensifkan penyebaran Islam di wilayah Nusantara. Pada pertengahan kedua abad XVII M, umat Islam Nusantara mulai menjalin hubungan politik dan keagamaan dengan penguasa Haramayn sehingga banyak yang datang ke sana dan pada akhirnya menciptakan jalinan keilmuan antara ulama Timur Tengah dan muslim Nusantara.⁴²

ini adalah keadaan pada masa itu yang mengalami kekacauan sosial-politik, perebutan kekuasaan, dekadensi moral, serta perkembangan teologi filsafat dan tasawuf sekaligus. Kelompok ini meninggalkan sebuah karya mengagumkan berjudul *Rasail Ikhwān al-Shafa wa Khullān al-Wafa*. Hamdani Bakran Adz-Dzakiey, *Psikologi Kenabian Prophetic Psychology Menghidupkan Potensi dan Kepribadian Kenabian Dalam Diri* (Yogyakarta: Beranda Publishing, 2007), h. 73-74. Ibn 'Arabi banyak meminjam bahan dari ikhwan al-Shafa terkait doktrin teosofinya. Dalam karya-karya Ibn 'Arabi ditemukan pikiran-pikiran Ikhwān al-Shafa namun dengan modifikasi, kerangka, dan bingkai ide Ibn 'Arabi. Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama Pandangan Sufistik Ibn 'Arabi Rumi dan al-Jili* (Jakarta: Mizan Publika, 2011), h. 72. Di antara Ibn 'Arabi dan Abdul Karim al-Jili juga terdapat seorang tokoh bernama Aziz al-Din Nassafi (630-700H) yang dalam bukunya terdapat 22 tulisan berkaitan mistik Islam dan Insan Kamil. Miri, *Sang Manusia...*, h. 22-23.

⁴⁰ Nama lengkapnya Muhammad ibn Fadhlullah al-Burhanfuri merupakan seorang ahli tasawuf yang berasal dari Gujarat, India yang wafat pada tahun 1620 M. Tokoh ini dikenal dengan pemikiran *martabat tujuh* dalam kitab kecilnya yang berjudul *Tuhfat al-Mursalah ila Ruh an-Nabi* (Persembahan Kepada Jiwa Nabi SAW). Sangidu, *Wachdatul Wujud Polemik Sufistik Antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Samatrani Dengan Nuruddin ar-Raniri* (Yogyakarta: Gama Media, 2008), h. 55. Tujuan penulisan *Tuhfah* adalah meluruskan pemahaman dan praktik tasawuf menyimpang dari Islam. Heri Faridy, Rahmat Hidayat, dan Ika Prasasti Wijayanti, ed., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid III* (Bandung: Angkasa, 2008), h. 1342.

⁴¹ Ali, *Manusia Citra...*, h. 182.

⁴² Nor Huda, *Islam Nusantara Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), h. 181.

Muslim Nusantara yang belajar di Haramayn yang kemudian dikenal sebagai “murid-murid Jawi atau *ashab al-Jawiiyyin*” merupakan inti utama tradisi intelektual dan keilmuan Islam kaum muslim Melayu-Indonesia. Pembentukan tradisi keulamaan dan keilmuan tersebut secara keseluruhan membangkitkan terbentuknya jaringan ulama. Sejumlah ulama Melayu-Nusantara berkontribusi dalam pembentukan tradisi keilmuan Islam di kawasan dunia Melayu Nusantara yang menghubungkan berbagai doktrin, konsep, ajaran, dan pemikiran intelektual keagamaan yang berkembang di Haramayn.⁴³

Paradigma paling dominan dalam wacana intelektual keagamaan yang dikembangkan jaringan ulama adalah pembaruan. Reformasi tersebut mewujudkan wacana harmonis antara sufisme dan syariah yang sebelumnya menjadi konflik panjang di Haramayn. Upaya beberapa ulama seperti al-Ghazali pada abad XI/XII M untuk merekonsiliasikan kedua dimensi Islam ini telah menemukan hasilnya. Sufisme yang kemudian berkembang menyesuaikan diri dengan kerangka ortodoksi yang respek pada ketentuan syariah, sehingga kemudian menimbulkan terjadinya reinterpretasi doktrin mistik-filosofis seperti yang dikembangkan Ibn ‘Arabi dan al-Jili.⁴⁴

Akar historis ini memengaruhi perkembangan wacana Islam Indonesia pada masa selanjutnya. Masyarakat mengadaptasi ragam corak pemikiran tersebut dengan tingkat pemahaman berbeda sehingga ada yang cenderung ke mistis-filosofis, berorientasi syariah, atau menyintesis keduanya. Kecenderungan para penguasa Melayu adalah mistis-filosofis yang dipadukan dengan sufistik. Di antara ketertarikan mereka yang paling utama adalah konsep Insan Kamil. Konsep ini dinilai sangat potensial sebagai legitimasi religius pemimpin.⁴⁵

⁴³ Oman Fathurahman, *Ithaf al-Dhaki Tafsir Wahdatul Wujud Bagi Muslim Nusantara* (Bandung: Mizan, 2012), h. 50.

⁴⁴ Huda, *Islam Nusantara...*, h. 185-186.

⁴⁵ Huda, *Islam Nusantara...*, h. 188, 253, 255.

Penyebaran konsep tersebut dirangsang oleh peredaran literatur sufistik di Indonesia.⁴⁶ Penyebaran tersebut dimulai dengan kemunculan dua ulama besar, Hamzah Fansuri⁴⁷ dan muridnya Syamsuddin al-Sumatrani.⁴⁸ Jejak mereka diikuti oleh ulama setelahnya seperti Nuruddin al-Raniri⁴⁹, 'Abdur Rauf al-Sinkili⁵⁰, Yusuf Makassar⁵¹, Abdush-Shamad al-Falimbânî, Muhammad Nafis al-Banjari, Dawud al-Fathani⁵², Abdul Muhyi⁵³, dan lainnya.

⁴⁶ Huda, *Islam Nusantara...*, h. 255.

⁴⁷ Kelahirannya tidak diketahui, beberapa bukti menerangkan bahwa Hamzah hidup pada pertengahan abad XVI sampai awal abad XVII H dan meninggal pada 1590 M. Sangidu, *Wachdatul Wujud...*, h. 29.

⁴⁸ Bernama lengkap Syamsuddin bin Abdillah as-Samatrani yang meninggal tahun 1630 M. Sangidu, *Wachdatul Wujud...*, h. 31-32.

⁴⁹ Nuruddin Muhammad bin Ali bin Hasyim bin Muhammad Hami ar-Raniry al-Quraisy al-Syafi'i merupakan sarjana India berasal dari keturunan Arab dan lahir di Ranir. Nuruddin pernah bergabung dengan tarekat Rifa'iyyah yang banyak mengajarkan agama dan mistik. Bahtiar Effendy, "Antara Roh dan Jasad: Pandangan ar-Raniry Tentang Insan Kamil" dalam Dawam Rahardjo, ed. *Insan Kamil Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Jakarta: Pustaka Gratifiers, 1987), h. 91.

⁵⁰ Abdur Rauf lahir di Fansur pada tahun 1620 M dan wafat di Kuala tahun 1693 M. Tim Penyusun Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Medan: Naspar Djaja, 1983), h. 201.

⁵¹ Nama lengkapnya Muhammad Yusuf bin Abdullah Abu Mahasin al-Taj al-Khalwati al-Makassari lahir di Goa, Sulawesi Selatan pada tahun 1626 H dan meninggal di Tanjung Harapan Afrika Selatan pada 22 Dzulkaidah 1111 H/22 Mei 1699 M. Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta: Kencana, 2006), h. 128.

⁵² Tahun kelahirannya disebutkan berbeda-beda yakni 1133 H/1724 M, 1153 H/1740 M, dan 1183H/1769 M, sedangkan wafatnya di Tha'if tahun 1265 H/1847 M. Mulyati, *Tasawuf Nusantara...*, h. 151.

⁵³ Abdul Muhyi lahir di Mataram Kartasura yang hidup sekitar tahun 1650-1730 M/1071-1151 M, sumber lain mengatakan Abdul Muhyi hidup antara 1640-1715 M. M. Wildan Yahya, *Menyingkap Tabir Rahasia Spiritual Syekh Abdul Muhyi (Wali Pamijahan) Menapaki Jejak Para Tokoh Sufi Nusantara Abad XVII-XVIII* (Bandung: Refika Aditama, 2007), h. 7.

C. Karakteristik Insan Kamil

Mengetahui Insan Kamil dapat dilakukan dengan dua cara, yaitu dengan melihat al-Qur'an maupun hadits mendefinisikan Insan Kamil dan dengan melihat individu yang nyata telah mencapai Insan Kamil atau pandangan individu mengidentifikasi Insan Kamil.⁵⁴ Konsep Insan Kamil merujuk kepada beberapa ayat al-Qur'an berikut:

1. Q.S. al-Kahfi/ 18: 65.⁵⁵

فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾

2. Q.S. al-Baqarah/2: 30.⁵⁶

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

3. Q.S. al-Hijr/ 15: 28-29.⁵⁷

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّن صَلَٰصِلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾

⁵⁴ Muthahhari, *Manusia Sempurna*, h. 2.

⁵⁵ Departemen Agama, *Al-Qur'ān dan Terdjemanja Djuz 11-Djuz 20*, h. 454. Hamba Allah yang dimaksud dalam ayat ini merupakan hamba Allah yang dianugerahi rahmat paling tinggi yaitu *ma'rifat* (pengenalan akan Allah SWT dan kedekatan dengan Allah SWT) sehingga berbeda dengan orang lain dan diberi ilmu yang diterima langsung dari Allah SWT. Hamka, *Tafsir al-Azhar Juz XV* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), h. 231.

⁵⁶ Departemen Agama, *Al-Qur'ān dan Terdjemanja Djuz 1-Djuz 10*, h. 13.

⁵⁷ Departemen Agama, *Al-Qur'ān dan Terdjemanja Djuz 11-Djuz 20*, h. 393. Ayat ini dimaksudkan untuk membedakan manusia dengan makhluk lainnya, yakni penggabungan antara yang nyata dan gaib serta yang zahir dan batin. Hamka, *Tafsir al-Azhar Juz XII-XIV* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), h. 186.

4. Q.S. al-An'am/6: 165.⁵⁸

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٦٥﴾

5. Hadist Riwayat Muslim

ان الله خلق آدم على صورته

Artinya "Sesungguhnya Allah menciptakan Adam sesuai dengan citra-Nya".

Citra dalam hadis ini bukan dalam pengertian biasa melainkan sebagai pantulan dari nama dan sifat Tuhan, sebab Allah Maha Suci dari segala bentuk.⁵⁹ Citra tersebut bukan pula sesuatu yang lain dari kehadiran Ilahi, tetapi merujuk pada lambang mulia sebagai manusia sempurna.⁶⁰ Penciptaan Adam memang menjadi prinsip penting dalam konsep Insan Kamil.⁶¹

Ciri-ciri Insan Kamil yang sering disebutkan antara lain akal dan intuisi berfungsi secara optimal, mampu menciptakan budaya, menghiasi diri dengan sifat-sifat ketuhanan, berakhlak

⁵⁸ Departemen Agama, *Al-Qur'ān dan Terdjemanja Djuz 1-Djuz 10*, h. 217. Asy-Sya'rawi (seorang ulama Mesir kenamaan) mengemukakan makna kebahasaan kata khalifah dalam arti manusia yang menggantikan Allah SWT dalam menegakkan kehendak-Nya dan menerapkan ketetapan-Nya serta memakmurkan bumi sesuai yang digariskan-Nya. Maksud "Dan meninggikan sebahagian kamu dari yang lain" dijelaskan bahwa kekhalifahan manusia berbeda. Allah SWT yang Maha Kuasa berkehendak agar manusia saling melengkapi dalam bakat dan kesempurnaan. Jika manusia semuanya sama persis dalam bentuk yang diulang-ulang, maka kehidupan akan binasa sebab kehidupan manusia beragam. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an Volume IV* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 364-365.

⁵⁹ Nasr, *The Garden..*, h. 27.

⁶⁰ Ibn 'Arabi, *Fusus al Hikam...*, h. 367.

⁶¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKiS Group, 2012), h. 312.

mulia, dan berjiwa seimbang.⁶² Semua kriteria tersebut sebenarnya terhimpun pada kriteria menghiasi diri dengan sifat ketuhanan.⁶³

Konsep Insan Kamil berdasarkan pemikiran tokoh, antara lain:

1. Insan Kamil Menurut Ibn 'Arabi

Insan Kamil bagi Ibn 'Arabi adalah manusia individu yang mampu menunjukkan bahwa dirinya diciptakan dalam citra Tuhan yaitu yang telah mampu mewujudkan potensi spiritual secara penuh dari kemanusiaannya.⁶⁴ Insan Kamil Ibn 'Arabi bertolak dari pandangan bahwa wujud hanya mempunyai satu realitas tunggal yaitu Allah yang mutlak dari segi esensi-Nya tetapi menampakkan diri pada alam yang terbatas.⁶⁵

Insan Kamil yang dimaksud Ibn Arabi adalah *ain al-Haqq* yakni perwujudan Tuhan dalam bentuk-Nya sendiri dengan segala keesaan-Nya.⁶⁶ Ibn 'Arabi menjadikan realitas tunggal dalam dua aspek, yaitu *al-Haqq* (esensi yakni Tuhan sendiri) dan *khalq* (fenomena yang memanifestasikan *al-Haqq* atau sebagai bayang-bayang Tuhan).⁶⁷

Pandangan Insan Kamil Ibn 'Arabi dikembangkan dari konsep al-Hallaj, tetapi diubah secara mendasar dengan cakupan yang lebih luas. Dualisme aspek "*lahut*" dan "*nasut*" al-Hallaj ditampilkan Ibn 'Arabi dalam *al-khalq* sebagai manifestasi eksternal dan *haqq* sebagai manifestasi internal (batin). Pendapat ini tidak menganggap Tuhan sebagai alam, dan alam sebagai Tuhan. Alam hanya tempat *tajalli* Tuhan yang ingin melihat citra-Nya sendiri serta ingin dikenali

⁶² Nata, *Akhlaq Tasawuf*, h. 263-267.

⁶³ Suryadilaga, *Miftahus Sufi*, h. 222.

⁶⁴ Ibn 'Arabi, *Fusus al Hikam...*, h. 42-44.

⁶⁵ Ali, *Manusia Citra...*, h. 49-50.

⁶⁶ Asmaran As, *Pengantar Studi...*, h. 347. Yunasril Ali, *Jalan Kearifan Sufi Tasawuf Sebagai Terapi Derita Manusia* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002), h. 71.

⁶⁷ Ibn 'Arabi, *Fusus al Hikam...*, h. xv.

dengan memanifestasikan nama-nama dan sifat-sifat-Nya pada alam. Tanpa adanya alam, nama dan sifat Tuhan akan kehilangan makna dan tetap dalam potensialitas zat Tuhan. Begitu pula dengan zat Tuhan yang mutlak tetap dalam kesendirian-Nya tanpa dikenali.⁶⁸

Konsep Insan Kamil Ibn' Arabi merujuk konteks sebuah hadis *qudsi* yang artinya: “*Aku adalah harta terpendam yang belum dikenal, Aku rindu agar dapat dikenal, maka Kuciptakan makhluk; Aku pun memperkenalkan diri-Ku kepada mereka, sehingga mereka mengenal-Ku*”.⁶⁹ Berdasarkan hadis tersebut setidaknya terdapat tiga hal yang dimaksudkan yaitu tujuan penciptaan adalah pengenalan sebagai manifestasi atau pengungkapan Diri Allah melalui nama serta sifat-Nya, Allah “cinta” (menghendaki atau menginginkan) dikenali, dan Allah adalah khazanah tersembunyi sebagai pola dasar semua penciptaan.⁷⁰

Tanpa adanya penciptaan, perbendaharaan yang tersembunyi akan tetap tersembunyi dan wujud tetap berada dalam kegaiban sehingga hanya dikenal sebagai Yang Batin tanpa dikenal dalam realitas ketuhanan Yang Lahir. Hal ini tidak mungkin karena berarti menyifati yang Wujud dengan ketidaksempurnaan, padahal Sang Wujud adalah kesempurnaan mutlak (*al-kamal al-muthlaq*). Kesempurnaan wujud itulah yang menghendaki adanya manifestasi bagi perbendaharaan-Nya.⁷¹

Alam empiris berada dalam wujud yang terpecah-pecah sehingga tidak dapat menampung citra Tuhan secara utuh dan sempurna. Citra Tuhan baru utuh dan sempurna pada

⁶⁸ Ali, *Manusia Citra...*, h. 50 dan h. 55.

⁶⁹ Sanad hadits ini tidak dikenal di kalangan muhadits. Ibn Taimiyyah sebagaimana yang dikutip dari Yunasril Ali memandang hadits ini bukan hadits. Sedangkan Ibn Arabi sebagaimana yang juga dikutip dari Yunasril Ali memandang hadits ini sah atas dasar kasyf. Ali, *Manusia Citra...*, h. 62.

⁷⁰ Nasr, *The Garden...*, h. 61-62.

⁷¹ Chittick, *The Sufi Path...*, h. 145.

Adam (manusia) sebagai potret Insan Kamil. Bentuk lahir Adam adalah tubuh fisik manusia, sedangkan bentuk batinnya adalah indra spiritual.⁷² Dalam hal ini Ibn 'Arabi berpendapat bahwa bentuk manusia sempurna dari segi lahir adalah makhluk, tetapi isinya (batin) adalah *al-Haqq*. Jiwa Insan Kamil adalah cermin yang memantulkan sifat dan asma-Nya.⁷³

Manusia pada dasarnya mengejawantahkan seluruh nama Tuhan, tetapi sebagian tersembunyi dalam dirinya. Dalam masing-masing sifat memiliki tingkatan berbeda, sehingga membuat manusia memiliki sifat kesempurnaan dan intensitas yang lebih besar dari yang lain.⁷⁴ Pengejawantahan nama dan sifat Tuhan mesti sesuai dengan timbangan yang benar yang didasarkan pada norma yang telah ditetapkan al-Qur'an dan diaktualisasikan oleh manusia paling sempurna yakni Nabi Muhammad SAW.⁷⁵ Pernyataan bahwa manusia memiliki kesempurnaan yang berbeda diperkuat dengan Q.S. Yusuf/12: 76.⁷⁶

فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وَعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ أَسْتَخْرَجَهَا مِنْ وَعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا
لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ
نَّشَأٍ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴿٧٦﴾

⁷² Masataka Takeshita, *Manusia Sempurna Menurut Konsepsi Ibn 'Arabi*, terj. Moh. Hefni MR (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 72.

⁷³ Hilal, *Tasawuf Antara...*, h. 149.

⁷⁴ Chittick, *The Sufi Path...*, h. 91-92.

⁷⁵ Chittick, *The Sufi Path...*, h. 92.

⁷⁶ Departemen Agama, *Al-Qurāan dan Terdjemanja Djuz 11-Djuz 20*, h. 360. Ayat ini diisyaratkan untuk semua orang bahwa di atas tiap makhluk yang berpengetahuan ada yang Maha Mengetahui yaitu Allah SWT sebagai sumber yang menganugerahkan pengetahuan kepada siapa pun. Jadi, pemahaman kata *alim* pada ayat tersebut menunjukkan makhluk yang memiliki pengetahuan, tetapi di atasnya ada yang lebih mengetahui, demikian seterusnya yang berakhir kepada Allah SWT. M. Quraish Shihab,

Kesempurnaan Insan Kamil pada dasarnya disebabkan karena pada dirinya Tuhan *bertajalli* secara sempurna melalui hakikat Muhammad (*al-haqiqah al-Muhammadiyah*)⁷⁷ sebagai makhluk yang paling pertama diciptakan oleh Tuhan.⁷⁸ Ibn ‘Arabi juga menyebut bahwa manusia yang tidak mencapai tingkat kesempurnaan adalah manusia hewani yang sesungguhnya binatang dengan bentuk fisik menyerupai

Tafsir al-Mishbah Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an Volume VII (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 490-491.

⁷⁷ Konsep ini menurut Ibn ‘Arabi berasal dari postulat bahwa wujud hanya satu yaitu Tuhan sebagai realitas tunggal dan wujud mutlak, wujud lain hanyalah *illuminasi* (pancaran) melalui *tajalli* secara berantai bukan *emanasi*. Dari wujud mutlak keluar *Aqal Awal* (*Aqal Kulli* atau *Haqiqat al-Muhammadiyah*) yang merupakan asal penyebab kejadian segala yang ada. Dari *Aqal Awal* melimpah atau memancar *Nafs al-Kulliyat* (jiwa alam), dan selanjutnya melimpah *Jisim al-Kulli* sebagai *habaa* yakni bahan baku bagi kejadian alam semesta. Lihat Siregar, *Tasawuf Dari...*, h. 186-187. Perbedaan antara *illuminasi* dan *emanasi* terletak pada kelangsungan proses pancaran. Jika dalam *emanasi* proses pancaran akan berhenti pada Akal Sepuluh, maka pada *illuminasi* proses pancaran berlangsung secara terus menerus (kontinuitas pancaran) hingga menghasilkan pancaran yang sangat banyak. Amroeni Drajat, *Suhrawardi Kritik Falsafah Peripatetik* (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 188. Sedangkan perbedaan mendasar antara *emanasi* dan *tajalli* bahwa *emanasi* bersifat vertikal karena mengalir dari Yang Awal secara vertikal dan gradual sehingga menjadi alam, *tajalli* bersifat horizontal karena segenap fenomena maknawi dan empiris muncul dan berubah sebagai manifestasi Tuhan. Ali, *Manusia Citra...*, h. 51.

Aqal Awal searti dengan “*al-Kalimah*” sebagai wujud pertama sesudah wujud mutlak dan selanjutnya disebut “*Haqiqat al-Muhammadiyah*” menjelmakan tiga aspek (citra-shurah), yaitu aspek *Haqaiq al-haqaiq*, aspek *Haqiqat al-Muhammadiyah*, dan aspek *Insan Kamil* sebagai hakikat alam seluruhnya. *Al-Kalimah* atau *Haqiqat al-Muhammadiyah* disebut *Kalam A’la* atau *Nur Muhammad* merupakan wujud abstrak Nabi Muhammad SAW sekaligus menjadi awal segala yang ada yang tidak bergantung ruang dan waktu (*qadim*, tidak berawal). Term *Haqiqat al-Muhammadiyah* nampaknya digunakan Ibn Arabi dalam berbagai arti dan konotasi, sehingga harus dilihat dalam makna yang sesuai dengan keinginannya. Lihat Siregar, *Tasawuf Dari...*, h. 208 dan h. 210.

⁷⁸ Ali, *Manusia Citra...*, h. 13-14.

manusia.⁷⁹ Kemanusiaan manusia hanya sebagai potensialitas dan membuatnya tidak mencapai kesempurnaan manusiawi jika manusia tidak mengaktualisasikan potensi ketuhanan yang akan menjadikannya sebagai manusia yakni dengan berakhlak dengan nama-nama Tuhan.⁸⁰

Manusia sempurna tidak mengklaim dirinya memiliki bau ketuhanan dan tidak pula merasa menjadi *al-Haqq*, melainkan mengaku sebagai hamba sejati yang mendekatkan diri dalam keadaan hina serta sangat membutuhkan pertolongan-Nya. Dalam pemikiran Ibn 'Arabi meskipun penciptaan manusia sesuai bentuk Tuhan yang memantulkan nama dan sifat Tuhan, kedudukan Tuhan tetaplah Tuhan dalam ketuhanan-Nya dan kedudukan manusia tetaplah hamba dalam kemanusiaannya.

Jika Insan Kamil memiliki kesempurnaan dalam segala aspeknya maka dia menjadi "identik" dengan Tuhan. Tuhan memiliki kesempurnaan yang hanya layak bagi-Nya, sedangkan kesempurnaan pada manusia diterima dari Tuhan.⁸¹ Oleh sebab itu, penting untuk menempatkan sifat dan asma Tuhan pada tempat yang benar.⁸²

2. Insan Kamil Menurut al-Jili

Menurut al-Jili Insan Kamil merupakan duplikat (pencitraan) *al-Haqq* atau cermin Tuhan yang berhak atas nama yang berdimensi zat dan sifat ilahiyah. Hakikat Insan Kamil adalah manusia yang menghiasi hati dan jiwa dengan sifat dan asma-Nya, serta melihat segala yang wujud dalam pemaknaan hakikat bukan dari segi lahir dalam bingkai hukum keyakinan akan inti zat.⁸³

⁷⁹ Takeshita, *Manusia Sempurna...*, h. 157-159. Chittick, *The Sufi Path...*, h. 94.

⁸⁰ Chittick, *The Sufi Path...*, h. 94. Ali, *Jalan Kearifan...*, h. 74.

⁸¹ Chittick, *The Sufi Path...*, h. 145-150.

⁸² Hilal, *Tasawuf Antara...*, h. 151.

⁸³ Al-Jaili, *Insan Kamil...*, h. 320.

Al-Jili, sebagaimana Ibn 'Arabi memandang Insan Kamil sebagai *tajalli* sempurna Tuhan yang hanya mempunyai realitas tunggal sebagai wujud mutlak yang bebas dari segenap pemikiran, hubungan, arah, dan waktu. Insan Kamil juga sebagai *tajalli* dari esensi murni yang tidak bernama, tidak bersifat, dan tidak mempunyai relasi dengan sesuatu.⁸⁴

Tajalli Tuhan yang pertama pada alam hanya terjadi dalam ilmu-Nya yang *qadim* bersamaan dengan terciptanya alam dengan kodrat Tuhan dalam ilmu-Nya itu, sehingga tercerminlah kesempurnaan citra Tuhan pada setiap bagian alam, tetapi Tuhan juga tetap esa dalam segenap wadah *tajalli*-Nya. Dengan kata lain setiap bagian alam yang mencerminkan citra Tuhan hanyalah bayangan dari esensi mutlak Tuhan.⁸⁵ Di samping itu, *tajalli* Tuhan pada hakikatnya tidak bisa dirinci, terlebih dipersempit, sebab mustahil Tuhan memiliki batas akhir sehingga tidak ada jalan untuk mempersepsi sesuatu yang tidak terbatas.⁸⁶

Al-jili juga sependapat dengan Ibn 'Arabi bahwa kesempurnaan Insan Kamil berasal dari hakikat Muhammad atau *nur Muhammad*.⁸⁷ *Nur Muhammad* juga yang mengaktualkan Insan Kamil, tetapi dalam tingkatan yang berbeda-beda. Setidaknya terdapat tiga tingkatan Insan Kamil menurut al-

⁸⁴ Heri Faridy, Rahmat Hidayat, dan Ika Prasasti Wijayanti, ed., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid II* (Bandung: Angkasa, 2008), h. 585. Ali, *Manusia Citra...*, h. 111.

⁸⁵ Ali, *Manusia Citra...*, h. 111-116.

⁸⁶ Al-Jaili, *Insan Kamil...*, h. 39.

⁸⁷ Faridy, Hidayat, dan Wijayanti, ed., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid II*, h. 585. Alba, *Tasawuf dan Tarekat...*, h. 89. *Nur Muhammad* atau hakikat Muhammad versi al-Jili berlainan dengan Ibn 'Arabi. Selain al-Jili menganggap *nur Muhammad* adalah baru bukan *qadim* sebab hanya wujud Tuhan yang *qadim*, al-Jili juga berpendapat bahwa *nur Muhammad* mempunyai banyak nama sebanyak aspek yang dimilikinya. Di antara nama-nama *nur Muhammad* adalah *ruh* dan *malak* terkait ketinggian, *al-haqq al-makhluk bih* karena pencipta makhluk, *amr* Allah karena hanya Allah yang mengetahui hakikatnya, *al-qalam al-a'la* (pena yang tinggi) dan *al-'aqal al-awwal* (akal pertama) karena wadah pengetahuan Tuhan, *al-ruh al-ilahi* (ruh ketuhanan) karena terkait dengan ruh Tuhan. Ali, *Manusia Citra...*, h. 120-121.

Jili. Tingkat pertama yakni *al-bidayah* sebagai tingkat permulaan, Insan Kamil mulai dapat merealisasikan asma dan sifat-sifat Ilahi pada dirinya. Tingkat selanjutnya adalah *at-tawasut sebagai tingkat menengah*, Insan Kamil sebagai orbit kehalusan sifat kemanusiaan yang terkait dengan realitas kasih Tuhan (*al-haqaiq ar-rahmaniyah*) dengan pengetahuan yang lebih meningkat dari pengetahuan biasa, karena sebagian dari hal-hal yang gaib telah dibukakan Tuhan kepadanya). Tingkat terakhir adalah *al-khitam, pada tingkat ini* Insan Kamil telah dapat merealisasikan citra Tuhan secara utuh dan mengetahui rincian dari rahasia penciptaan takdir.⁸⁸ Dari tingkatan tersebut al-Jili menegaskan bahwa hanya Nabi Muhammad SAW yang sampai tingkat paling sempurna.⁸⁹

Nabi Muhammad adalah perwujudan yang mencakup keseluruhan kesempurnaan dari cahaya primordial. Hakikat Muhammad mewujudkan dirinya pertama kali pada diri Adam, lalu dalam diri semua Nabi lain, sampai menemukan ekspresi utuh dalam diri Muhammad historis sebagai awal sekaligus akhir penciptaan.⁹⁰

3. Insan Kamil Menurut al-Burhanfuri

Dalam menjelaskan Insan Kamil, al-Burhanfuri langsung merujuk pada proses pencapaian Insan Kamil yaitu melalui konsep yang disebutnya *martabat tujuh*. *Martabat tujuh* versi al-Burhanfuri nampaknya berasal dari pengembangan teori Ibn 'Arabi. Insan Kamil menurut al-Burhanfuri adalah orang yang telah mencapai *martabat* terakhir. Konsep Insan Kamil menurut al-Burhanfuri berangkat dari pemahaman tentang Tuhan.⁹¹

⁸⁸ Al-Jaili, *Insan Kamil...*, h. 320-321. Ali, *Manusia Citra...*, h. 122-123. Faridy, Hidayat, dan Wijayanti, ed., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid II*, h. 585-586.

⁸⁹ Al-Jaili, *Insan Kamil...*, h. 135.

⁹⁰ Annemarie Schimmel, *Dan Muhammad Adalah Utusan Allah Cahaya Purnama Kekasih Tuhan*, terj. Rahmani Astuti dan Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 2012), h. 193.

⁹¹ Sangidu, *Wachdatul Wujud...*, h. 55.

Landasan konsep al-Burhanfuri berangkat dari pemikiran bahwa Tuhan adalah wujud. Wujud tersebut mengalir ke dunia dari tahap pertama ketersembunyian Tuhan (*ahadiyyah*) yang mengalirkan enam tahapan berikutnya. Tiga tahapan pertama tidak melibatkan manifestasi luar dan empat tahapan selanjutnya dikelompokkan sebagai wujud luar. Manusia merupakan tahap final dalam proses tersebut yang dapat mencapai kesempurnaan.⁹²

Menurut al-Burhanfuri wujud Tuhan itu tanpa bentuk, tanpa ukuran, dan tanpa batas, namun dapat menampakkan atau memanifestasikan Diri tanpa berubah dari keadaan sebelumnya. Wujud Allah esa dan merupakan hakikat segala sesuatu.⁹³ Wujud Allah dalam pengertian *kunhi-Nya* tidak dapat diungkap dan dijangkau oleh akal, angan, maupun perasaan. Mempelajari dan memahami wujud Allah dilakukan secara bertahap melalui tingkatan atau yang disebut al-Burhanfuri dengan *martabat*. *Martabat* pengenalan kepada Allah terdiri atas empat *martabat* yang kemudian berkembang menjadi tujuh *martabat*.⁹⁴

D. Kemunculan dan Pencapaian Insan Kamil

Munculnya Insan Kamil dapat ditelusuri melalui tahap-tahap *tajalli*⁹⁵ Tuhan pada alam sampai munculnya Insan Kamil dan *maqamat*⁹⁶ yang dicapai oleh seseorang sampai pada kesadaran tertinggi, sehingga *fana* (sirna dalam wujud Tuhan) dan *baqa* (semua pandangan hanya wujud Tuhan).⁹⁷

⁹² Faridy, Hidayat, dan Wijayanti, ed., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid III*, h. 1342.

⁹³ Faridy, Hidayat, dan Wijayanti, ed., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid III*, h. 1342-1344.

⁹⁴ Sangidu, *Wachdatul Wujud...*, h. 56.

⁹⁵ *Tajalli* adalah term yang sering digunakan di kalangan sufi yang artinya penjelmaan atau perwujudan dari Yang Tunggal yakni proses tersingkapnya Diri Allah kepada makhluk-Nya. Jumanoro dan Amin, *Kamus Ilmu...*, h. 229.

⁹⁶ *Maqamat* artinya kedudukan, posisi, tingkatan dalam mendekatkan diri kepada Allah. Jumanoro dan Amin, *Kamus Ilmu...*, h. 136.

⁹⁷ Asmaran As, *Pengantar Studi...*, h. 347-348.

a. Menurut Ibn 'Arabi

Insan Kamil tidak hanya khusus berlaku untuk laki-laki. Menurut Ibn 'Arabi kedudukan Insan Kamil tidak hanya dikhususkan bagi kaum Adam, namun berlaku pada kaum hawa. Istilah laki-laki dan perempuan hanyalah karakter kemanusiaan, bukan hakikat dan esensi diri manusia. Pernyataan ini diperkuat dengan sabda Nabi SAW yang artinya "*Sebagian dari mereka ada yang menjadi manusia sempurna, sedangkan dari golongan wanita adalah Maryam dan Aisyah [Asiah]*".⁹⁸

1) Melalui Tahap Tajalli

Menurut Ibn 'Arabi *tajalli* Tuhan mengambil dua bentuk yaitu *tajalli gaib* atau *tajalli dzati* dan *tajalli syuhudi*. *Tajalli dzati* terdiri dari dua *martabat* lagi yaitu *ahadiyah* dan *wahidiyah*. Pada *martabat ahadiyah*, Tuhan merupakan wujud tunggal lagi mutlak dan belum dihubungkan dengan kualitas (sifat) apapun, sehingga belum dikenali sebab transenden atas segalanya. Di dalam transendensi-Nya Tuhan ingin dikenal maka diciptakan-Nya makhluk. Dari *martabat ahadiyah*, *tajalli* Tuhan akan berlanjut sampai *martabat* Tuhan dapat dikenal oleh makhluk.⁹⁹

Pada *martabat wahidiyah* Tuhan memanifestasikan Diri di luar batas ruang dan waktu dalam citra sifat-Nya yang terjelma dalam asma Tuhan. Sifat dan asma Tuhan merupakan satu kesatuan dengan hakikat alam semesta yang berupa entitas-entitas laten (*'a'yan tsabitah*). Apabila sifat-sifat dan nama-nama itu dipandang dari aspek ketuhanan disebut *asma' ilahiyah* (nama-nama ketuhanan), apabila dipandang dari aspek kealaman (makhluk) disebut *asma' kiyaniah* (nama-nama kealaman). *Asma'*

⁹⁸ Hadits ini diriwayatkan Bukhari, Muslim, Tirmidzi dan Ibnu Majah. Maryam yang dimaksud adalah Maryam binti Imran ibunda Nabi Isa AS, sedangkan Aisyah [Asiah] yang dimaksud adalah istri Fir'aun. Chittick, *The Sufi Path...*, h. 151 dan h. 354.

⁹⁹ Ali, *Manusia Citra...*, h. 62-63.

kiyaniyah merupakan *tajalli* dari *asma' ilahiyah tempat* Tuhan mengambil bentuk entitas ('*ain*'), sehingga kemunculan *asma' ilahiyah* senantiasa berpasangan dengan *asma' kiyaniyah* sebagai wadah *tajalli*.¹⁰⁰

Proses *tajalli* Tuhan pada *martabat wahidiyah* terjadi dalam dua cara pengungkapan, yaitu meletakkan *ama'*¹⁰¹ pada satu pengungkapan dan *haba'*¹⁰² pada pengungkapan yang lain sebagai permulaan *tajalli*. Garis *tajalli* pada *martabat wahidiyah* ini dapat dijelaskan bermula dari *ama'* yang melahirkan sejumlah potensi suci seperti akal pertama yang memunculkan jiwa universal (*al-nafs al-kulliyah*) dan papan catatan yang terpelihara (*al-lawh al-mahfudz*). Seterusnya jiwa universal melahirkan natur universal (*al-thabi'ah al-kulliyah*) lalu memunculkan *haba'* atau *hayula'*. Semua *tajalli* berdasarkan prinsip pasif dalam hubungannya dengan yang mendahului dan aktif dalam kaitannya dengan yang mengikuti.¹⁰³

Tajalli syuhudi dimulai dari kemunculan *al-jism al-kulli* (jasad universal) sebagai penampakan lahir dari nama Tuhan *az-Zahir* (Yang Maha Nyata) yang mengambil bentuk *asy-syaki al-kulli* (bentuk universal) sebagai efek dari *tajalli* Tuhan dengan nama-Nya *al-Hakim* (Yang Maha Bijaksana). Selanjutnya nampak *arsy* (singgasana) Tuhan, *kursi*, *falak al-buruj* (falak bintang-bintang), dan *falak al-manazil* (falak berorbit) dengan nama Tuhan *al-Muhith* (Yang Maha Melingkupi), *asy-Syakur* (Yang Maha Melipatgandakan pahala), *al-Ghani* (Yang Maha Kaya) dan *Al-Muqtadir* (Yang Maha Memberi Kekuasaan). Setelah

¹⁰⁰ Ali, *Manusia Citra...*, h. 63.

¹⁰¹ *Ama'* diungkapkan Ibn 'Arabi sebagai lambang "nafas" Tuhan yang terdapat pada *martabat ahadiyah*. Menurut Corbin, *ama'* dapat menerima dan memberikan bentuk sesuatu dalam waktu yang sama. Ali, *Manusia Citra...*, h. 66.

¹⁰² *Haba'* merupakan permulaan alam materi tetapi belum mempunyai wujud nyata. *Haba'* menempati peringkat terakhir dalam *martabat wahidiyah*. Ali, *Manusia Citra...*, h. 66-67.

¹⁰³ Ali, *Manusia Citra...*, h. 67-68.

semua *itu*, muncul secara berurutan langit pertama hingga langit keenam serta langit dunia, eter, api, udara, air, tanah, mineral, tumbuh-tumbuhan, hewan, malaikat, jin, manusia dan Insan Kamil. Masing-masing merupakan *tajalli* dari nama-nama Tuhan.¹⁰⁴

2) Melalui *Maqamat*

Ibn 'Arabi setidaknya menyebutkan 60 *maqamat* dan mencoba menjelaskan semuanya, tetapi tidak memperhatikan sistematikanya.¹⁰⁵ *Maqamat* yang disebutkan Ibn 'Arabi antara lain *tawbah, nujahadah, uzlah, taqwa, wara, zuhd, sahr, khawf, raja', huzn, ju', tark al-syahwat, khusyu', mukhalafah al-nafs, tark al-hasad wa al-ghadlab wa al-ghibah, qanaah, tawakal, syukr, yaqin, shabr, muraqabah, ridha, ubudiyah, istiqamah, ikhlash, shidq, haya', hurriyah, zhikr wa fikr wa tafakkur, futuwah, firasah, khulq, ghirah, walayah, qurbah, faqr, tashawwuf, tahqiq, sa'adah, adab, shuhbah, tawhid, safar, husn al-khatimah, ma'rifah, mahabbah, syawq, ihtiram al-syuyukh, sama', karamah, mu'jizah, dan ru'ya*.¹⁰⁶ Insan Kamil adalah mereka yang telah merealisasikan seluruh *maqam* dan *ahwal*,¹⁰⁷ sehingga sampai kepada *fana' dan baqa'*. Menurut Ibn 'Arabi terdapat enam tingkat *fanâ'* yang harus dilalui untuk mencapai kesempurnaan, yakni:

- a) *Fana' 'an al-mukhalafat* (sirna dari segala dosa) ketika insan mulai mengarah kepada wujud tunggal yang menjadi sumber segala-galanya.
- b) *Fana' 'an af'al al-'ibad* (sirna dari tindakan-tindakan hamba) yakni menyadari bahwa segala tindakan manusia pada hakikatnya dikendalikan oleh Tuhan dari balik tabir alam semesta.

¹⁰⁴ Ali, *Manusia Citra...*, h. 69.

¹⁰⁵ Faridy, Hidayat, dan Wijayanti, ed., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid II*, h. 585.

¹⁰⁶ Ali, *Manusia Citra...*, h. 71. Jumanoro dan Amin, *Kamus Ilmu...*, h. 138.

¹⁰⁷ Chittick, *The Sufi Path...*, h. 370.

- c) *Fana' 'an sifat al-makhlūqin* (sirna dari sifat-sifat makhluk) yakni mulai menghayati segala sesuatu dengan kesadaran ketuhanan.
- d) *Fana' 'an kull az-zat* (sirna dari personalitas diri) yakni menyadari yang benar-benar ada di balik dirinya ialah zat yang tidak bisa sirna selama-lamanya.
- e) *Fana' 'an kull al-'alam* (sirna dari segenap alam) yakni menyadari bahwa segenap aspek alam fenomenal ini pada hakikatnya hanya khayal.
- f) *Fana' 'an kull ma siwa 'l-lah* (sirna dari segala sesuatu yang selain Allah) yakni menyadari bahwa zat yang betul-betul ada hanya zat Allah. Kesadaran puncak mistis seperti inilah yang dicapai Insan Kamil.¹⁰⁸

b. Menurut al-Jili

1) Melalui *Tajalli*

Menurut al-Jili *tajalli* Ilahi pada alam berlangsung dalam lima *martabat*, yakni:

- a) *Martabat uluhiyah* adalah *martabat* pertama sekaligus *martabat* terakhir dalam *martabat* ketuhanan yang merupakan esensi dari zat primordial yang tidak terbatas yang memberikan wujud kepada *martabat* dibawahnya.¹⁰⁹
- b) *Martabat ahadiyah* merupakan *martabat* pertama juga, tetapi dalam proses *tajalli* Tuhan menuju kenyataan empiris yang merupakan zat murni tanpa nama dan sifat sebagai pengungkapan dari wujud mutlak tetapi masih belum dapat diketahui. *Martabat* ini menjadi tempat *tajalli* tertinggi sebab manifestasi setelahnya harus terikat dengan ketuhanan, sedangkan *ahadiyah* bersifat universal sebab merupakan awal penampakan zat-Nya.¹¹⁰

¹⁰⁸ Ali, *Manusia Citra...*, h. 77-79.

¹⁰⁹ Al-Jaili, *Insan Kamil...*, h. 38.

¹¹⁰ Al-Jaili, *Insan Kamil...*, h. 43-44.

Zat murni pada *martabat ahadiyah* mengalami tiga proses penurunan (*tanazul*), yaitu *ahadiyah* (zat mutlak menyadari keesaan diri-Nya), *huwiyah* (adanya kesadaran zat mutlak dalam ide yang terpendam terhadap keesaan-Nya yang gaib sebagai kebalikan dari kemajemukan), dan *aniyah* (zat mutlak menyadari diri-Nya sebagai kebenaran dalam ide yang hadir).

- c) *Martabat wahidiyah* adalah tempat terjadi *tajalli* zat pada sifat dan asma, dalam zat murni telah terdapat kualitas sifat dan nama yang berdasarkan hukum zat-Nya.
- d) *Martabat rahmaniyah* Tuhan *bertajalli* pada realitas asma dan sifat yang tidak terkait dengan kemakhlukan.
- e) *Martabat rububiyah* nama-nama dan sifat-sifat yang terkait dengan makhluk memanifestasikan dirinya pada peringkat dan bagian alam.

Rububiyah memiliki dua *tajalli* yakni *tajalli* yang bersifat maknawi dan pencitraan. *Tajalli* maknawi menampakkan nama dan sifat sejalan dengan trensendensi Tuhan, sedangkan *tajalli* pencitraan memanifestasikan dirinya sejalan dengan antropomorfisme.¹¹¹ Di bawah *martabat rububiyah* masing-masing asma dan sifat Ilahi yang tidak terbatas menampakkan diri pada alam yang terbatas dan terpilah sehingga masih tidak kelihatan atau tidak utuh. Asma dan *shifat* Ilahi yang tidak terbatas baru utuh dan padu pada Insan Kamil.¹¹²

2) Melalui *Maqamat*

Insan Kamil bukan semata-mata sintesis *tajalli* ilahi, tetapi juga melalui usaha manusia dalam

¹¹¹Al-Jaili, *Insan Kamil...*, h. 47-55.

¹¹²Ali, *Manusia Citra...*, h. 129-142.

meningkatkan *martabat* ruhani, yakni dengan *tajalli al-af'al*, *tajalli al-asma*, *tajalli al-sifat*, dan *tajalli al-zat*.¹¹³ Proses *tajalli* sebenarnya terjadi dalam urutan terbalik yakni dari *tajalli zat* pada sifat dan asma, baru kemudian perbuatan. *Tajalli* diletakkan dalam urutan terbalik untuk meningkatkan *martabat* ruhani.¹¹⁴

Tajalli al-af'al maksudnya memandang dengan mata hati dan pikiran bahwa Allah yang menggerakkan dan menghentikan gerak segala sesuatu, serta menafikan perbuatan tersebut dari hamba. *Tajalli al-af'al* berarti mengimani bahwa semua perbuatan berasal dari Allah. Daya, upaya, dan kehendak tidak dimiliki hamba, sebab hanya dimiliki Allah. Tingkatan spiritual dan penyaksian insan dalam penyikapan *af'al* oleh setiap hamba berlainan. Ada yang diperlihatkan kehendak (*iradah*) Allah terlebih dahulu, kemudian diperlihatkan *tajalli* perbuatan-Nya sehingga daya dan upaya serta kehendak hamba *fana* (lebur) pada Tuhan. Di antara manifestasi *iradah* seperti melihat esensi manifestasi-Nya dalam perbuatan yang lahir dari hamba lalu merujuk semua perbuatan hamba tersebut kepada Tuhan, atau melihat manifestasi perbuatan Tuhan setelah munculnya perbuatan hamba. Esensi manifestasi perbuatan adalah menunjukkan eksistensi Tuhan pada sesuatu yang *tertajallikan*. Al-Jili menegaskan bahwa penyaksian *tajalli* perbuatan harus sejalan dengan pesan al-Qur'an dan sunnah Nabi. Kesalahan besar bagi kaum *zindik* yang berargumen bahwa tindak kemaksiatan karena kehendak Tuhan.¹¹⁵

¹¹³ Faridy, Hidayat, dan Wijayanti, ed., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid II*, h. 588. Asmaran As, *Pengantar Studi...*, h. 353.

¹¹⁴ Ali, *Manusia Citra...*, h. 142-143.

¹¹⁵ Al-Jaili, *Insan Kamil...*, h. 69-70.

Tajalli asma' diawali pandangan dari manifestasi nama Tuhan dengan *tajalli* nama Tuhan *al-Maujud* pada segenap wujud. *Tajalli* nama Tuhan yang tertinggi adalah dengan nama *al-Wahid* sebagai puncak tertinggi dari *tajalli* nama. Pada *tajalli* ini hamba mencapai *fana* bersama Tuhan. Jika *kefanaan* tersebut terus berkembang dalam kebersamaan dan kedekatan bersama-Nya, maka Tuhan *bertajalli* dengan nama-Nya *ar-Rahman* kemudian *al-Mulk* lalu *al-Alim* dan *al-Qadir*. *Tajalli* Tuhan dengan nama tersebut menunjukkan *martabat* kemuliaan nama-nama Tuhan. Pada hakikatnya tujuan akhir *tajalli* nama adalah *tajalli Zat*, hamba dituntut dan dimotivasi untuk mencari semua nama ketuhanan yang termanifestasikan dalam dirinya seperti nama mencari atau membutuhkan yang dinamai.¹¹⁶

Tajalli shifat adalah ketika Tuhan memanifestasikan diri-Nya dengan sifat-Nya kepada hamba. Pada saat itu Tuhan menyirnakkan diri hamba *fana* bersama diri-Nya sehingga eksistensi wujud hamba lebur dalam kesirnaan bersama Tuhan. Ketika hamba menyifati diri dengan sifat ketuhanan, maka sifat Tuhan adalah sifat hamba dan sifat hamba adalah sifat Tuhan. Dalam *tajalli shifat* permulaan *tajalli* bagi hamba berbeda-beda. Perbedaan tersebut ada yang dimulai dengan sifat *al-Hayat*, *as-Sam'u*, atau *al-Iradah*.¹¹⁷

Tajalli Zat adalah ketika Tuhan bermanifestasi pada hamba yaitu ketika Tuhan *memfanakan* hamba dari diri dan keakuan serta atribut kemanusiaannya. Dalam *kefanaan* tersebut Tuhan menegakkan kelembutan kasih ketuhanan-Nya kepada hamba, sehingga struktur kemanusiaan hamba menjadi individu yang sempurna sebagai *Ghauts* (penolong) dan sentral segala wujud. Hamba ini berhak menyandang gelar

¹¹⁶ Al-Jaili, *Insan Kamil...*, h. 75-76.

¹¹⁷ Al-Jaili, *Insan Kamil...*, h.81-82.

al-Mahdi (petunjuk), *al-Khatim* (pamungkas), serta *khalifah* (pengganti). Semua hakikat wujud padanya tertarik untuk melaksanakan perintah. Dunia tunduk dihadapan keagungan individu sempurna tersebut sehingga dia mampu berbuat apa saja sejalan dengan kehendak dan kemampuannya. Tidak ada *hijab* yang menghalangi dirinya dengan Tuhan.¹¹⁸

Bagi al-Jili pencapaian Insan Kamil dilakukan melalui latihan rohani dan pendakian mistik bersamaan dengan turunnya Yang Mutlak ke dalam manusia melalui berbagai tingkat. Latihan rohani diawali dengan bermeditasi tentang nama dan sifat Tuhan, lalu melangkah masuk ke dalam suasana sifat Tuhan dan mulai mengambil bagian dalam sifat-sifat Ilahi sehingga mendapat kekuasaan yang luar biasa. Selanjutnya melintasi daerah nama dan sifat Tuhan dan masuk ke dalam suasana hakikat mutlak sampai menjadi “manusia Tuhan” atau Insan Kamil.¹¹⁹

Berkaitan usaha untuk meraih derajat Insan Kamil, al-Jili merumuskan beberapa *maqam* dengan istilah *al-Martabat* (jenjang/tingkatan) yaitu:

- a) *Al-Islam* yang didasarkan pada lima pokok atau rukun yang harus dilakukan dalam ritual serta harus dipahami dan dirasakan lebih dalam.
- b) *Al-Iman* yakni membenarkan dengan sepenuh keyakinan akan rukun iman.
- c) *Al-Shalah* yakni melaksanakan ibadah yang terus-menerus kepada Allah dengan perasaan yang khauf dan raja’.

¹¹⁸ Al-Jaili, *Insan Kamil...*, h. 95.

¹¹⁹ Dewan redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, h. 228.

- d) *Al-Ihsan*, yaitu insan mencapai tingkat menyaksikan efek (*atsar*) nama dan sifat Tuhan sehingga dalam ibadahnya merasa seakan-akan berada dihadapan-Nya.
- e) *Al-Syadah* yakni mencapai iradah yang bercirikan *mahabbah* kepada Allah tanpa pamrih.
- f) *Al-Shiddiqiyyah* merupakan tingkat pencapaian hakikat *ma'rifat* yang diperoleh secara bertahap dimulai ilmu *al-yaqin*, *'ain al-yaqin*, *haqq al-yaqin*.
- g) *Al-Qurbah* merupakan *maqam* seorang sufi dapat menampakkan diri dalam sifat dan nama yang mendekati sifat dan nama Tuhan.¹²⁰ Tingkat ini tercapai setelah menempuh semua tingkat sebelumnya, disertai menampilkan asma dan sifat melalui pengetahuan, penglihatan, kesadaran, kelezatan, dan tindakan.¹²¹

c. Menurut al-Burhanfuri

Kemunculan Insan Kamil menurut al-Burhanfuri melalui empat *martabat* terdiri atas:

1. *Martabat la ta'ayyun* (kemutlakan dan esensi murni), yaitu zat dan wujud Tuhan suci dari segala sesuatu. Zat dan wujud Tuhan meliputi dan menguasai alam secara mutlak dan kekal. Zat dan wujud Allah merupakan *alam wujud* atau *alam lahut* (alam ketuhanan), sedangkan alam merupakan *alam maujud* atau *alam nasut* (alam manusia). Wujud alam semesta menunjukkan wujud Allah.
2. *Ta'ayyun awwal* (kenyataan pertama) merupakan *martabat* keberadaan ruh yang disebut *asy-syu'un* (keadaan), *nur Muhammad*, atau *bachrul chayats* (laut kehidupan).

¹²⁰ Ali, *Manusia Citra...*, h. 144-146.

¹²¹ Asmaran As, *Pengantar Studi...*, h. 351-352.

3. *Ta'ayyun tsani* (kenyataan kedua) merupakan *martabat* pemberian bentuk pada benda yang berbeda-beda. Pemberian tersebut menunggu saat Tuhan menyatakan kehendak-Nya ke alam fenomena dengan kalimat "*Kun fa yakun, (Jadilah, maka jadilah)*". *Martabat* ini disebut juga *a'yan tsabitah* (kenyataan yang tetap) yang siap ke luar ke alam fenomena.
4. *A'yan kharijiyyah* (kenyataan yang ada di luar atau kenyataan yang ada di alam) merupakan *martabat* bayang-bayang *a'yan tsabitah* sebagai bayang-bayang dari wujud Tuhan.¹²²

Mengenai kemunculan Insan Kamil melalui *martabat tujuh* terdiri atas:

1. *La ta'ayyun* sebagai *martabat* tertinggi yang disebut juga *ahadiyyah* (keesaan murni, Zat semata). Keadaan wujud Allah bersih dari tambahan sifat dan suci dari ikatan. Semua *martabat* lain berada di bawahnya.
2. *Wahdah* atau *ta'yun awwal* merupakan *martabat* pengetahuan Tuhan akan Zat dan sifat-Nya yang dipandang secara global tanpa membedakan yang satu dengan yang lain. *Martabat* ini disebut juga *nur Muhammad* atau *hakikat Muhammad*. *Martabat* ini berada di bawah *martabat ahadiyyah*.
3. *Wahidiyah* atau *ta'yun tsani* merupakan *martabat* pengetahuan Tuhan akan Zat dan sifat-Nya serta semua wujud secara terperinci dan berbeda satu dengan yang lain. *Martabat* ini disebut juga *hakikat insya'iyah* atau *hakikat penciptaan*. Ketiga *maqam* bersifat *taqdim* dan *ta'khir* secara definitif bukan waktu.
4. *Alam arwah* adalah *martabat* yang menjelaskan sesuatu di alam yang sederhana dan yang tampak sesuai dengan zat dan sifat Allah.

¹²² Sangidu, *Wachdatul Wujud...*, h. 57-58.

5. *Alam mitsal* adalah *martabat* yang menjelaskan sesuatu di alam yang tersusun dari partikel halus yang tidak dapat dibagi, dipilah, dirobek, maupun dipotong.
6. *Alam ajsam* adalah *martabat* yang menjelaskan sesuatu di alam yang tersusun dari partikel kasar yang dapat dibagi, dipilah, dirobek, maupun dipotong.
7. *Alam insan* adalah *martabat* yang mencakup semua *martabat* sebelumnya, baik jasmani maupun rohani. *Martabat* ini merupakan *tajalli* akhir.¹²³ Dalam *martabat* terakhir ini terdiri atas tujuh *martabat* yaitu *pertama*, *Martabatul lazha'un* (tingkatan tanpa pengikat); *kedua*, *Muslim* (orang Islam); *ketiga*, *Thalib* (orang yang mencari kebenaran); *keempat*, *Salik* (orang yang menempuh jalan kebenaran); *kelima*, *'Arif Kamil Mukammil* (orang bijak yang sempurna dan disempurnakan); *keenam*, *Washil* (orang yang sampai kepada Allah; dan *ketujuh*, *Insan Kamil* (manusia paripurna). *Martabat* Insan Kamil terdapat pada diri Nabi Muhammad.¹²⁴

Tiga *martabat* pertama mengacu kepada satu wujud yaitu Allah yang dipandang oleh manusia dengan tiga pandangan. *Pertama*, wujud yang dapat memandang diri sebagai wujud mutlak atau zat semata. *Kedua*, wujud yang mengetahui zat, sifat, dan wujud-wujud lain secara garis besar. *Ketiga*, wujud yang mengetahui zat, sifat, dan wujud-wujud lain secara terperinci. Empat *martabat* selanjutnya mengacu pada ciptaan dalam empat kelas yaitu materi halus, materi kasar yang mengalami kehancuran, materi kasar yang mengalami kehancuran, dan manusia. Manusia dipandang sebagai tempat penampakan diri-Nya yang paling sempurna.¹²⁵

¹²³ Faridy, Hidayat, dan Wijayanti, ed., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid III*, h. 1345. Syukur, *Filsafat Tasawuf...*, h. 109-110.

¹²⁴ Sangidu, *Wachdatul Wujud...*, h. 55-56.

¹²⁵ Syukur, *Filsafat Tasawuf...*, h. 110-111.

BAB II

KONSEP INSAN KAMIL MUHAMMAD NAFIS AL-BANJARI DAN ABDUSH-SHAMAD AL-FALIMBÂNÎ DALAM KITAB *AD-DURR AN-NAFIS* DAN *SIYAR AS-SÂLIKÎN*

A. Kehidupan dan Perkembangan Intelektual Muhammad Nafis al-Banjari

Muhammad Nafis bin Idris bin Husein bin Ratu Kesuma Yoeda bin Pangeran Kesuma Negara bin Pangeran Dipati bin Sultan Tahlilullah bin Sultan Saidullah bin Sultan Inayatullah bin Sultan Musta'in Billah bin Sultan Hidayatullah bin Sultan Rahmatullah bin Sultan Suriansyah,¹ diperkirakan lahir pada tahun 1148 H/1735 M di Martapura, Kabupaten Banjar, Provinsi Kalimantan Selatan dari keluarga bangsawan Banjar.² Tahun

¹ Tim Sahabat, *Syekh Muhammad Nafis al-Banjari dan Ajarannya* (Kandangan: Sahabat, 2010), h. 5. Tim Sahabat, *27 Ulama Berpengaruh Kalimantan Selatan* (Kandangan: Sahabat, 2010), h. 9.

² Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), h. 255. Heri Faridy, Rahmat Hidayat, dan Ika Prasasti Wijayanti, ed., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid II* (Bandung: Angkasa, 2008), h. 851. Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta: Kencana, 2006), h. 113. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 3. Tim Sahabat, *27 Ulama...*, h. 10.

kewafatannya tidak diketahui secara pasti, tetapi ada yang memperkirakan tahun 1812 M.³ Terdapat tiga tempat yang diduga sebagai makam Nafis yakni di desa Kelua, Kusan, dan Sigam.⁴ Di antara ketiga tempat tersebut, Kelua menjadi lokasi yang paling banyak dikunjungi.⁵

Nafis mempunyai dua orang anak laki-laki bernama Ratu H. Musa (pernah menjabat sebagai wakil sultan di Kotabaru) dan Gusti M. Thaib (Pangeran Penghulu di kampung Bahungin Kelua). Ratu H. Musa menikah dua kali yakni dengan Ratu Salamah binti Sultan Sulaiman dan Nyai Ambak. Kedua pernikahan tersebut menghasilkan delapan orang anak yang bernama P. Abdul Kadir, Gusti Jamal, P. Panji, P. Kesuma Indra, P. M. Nafis, P. Bandahara, Puteri Safura dan P. Jaya Samitra.

³ Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 3. Terdapat kesan bahwa Nafis tidak meninggal di Kalimantan melainkan di Mekkah. Asywardie Syukur, *Filsafat Tasawuf dan Aliran-alirannya* (Banjarmasin: Antasari Press, 2009), h. 120. Meskipun demikian, tempat kewafatan Nafis di Kalimantan Selatan nampak lebih dipercayai kebenarannya. Noor Syahidah binti Mohammad Akhir dan Ahmad Zaki Ibrahim, "Pengaruh Kitab *al-Durr al-Nafis* Karangan Syekh Muhammad Nafis al-Banjari Dalam Tradisi Intelektual (The Influence of *al-Durr al-Nafis* By Syekh Muhammad Nafis al-Banjari in the Intellectual Tradition," *Jurnal al-Muqaddimah*, Vol. 1, No.2 (2013), h. 34.

http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0ccqkfjab&url=http%3a%2f%2fe-journal.um.edu.my%2ffilebank%2fpublished_article%2f7112%2fa3%2520pengaruh%2520kitab%2520al-durr%2520alNafis%2520karangan%2520syekh%2520muhammad%2520nafis%2520al-Banjari%2520dalam%2520tradisi%2520intelektual.pdf&ei=Ec6zv0dmf4otuasr84ggcw&usg=afqjcnfll08px46p85id_Alcup7ggqeda&bvm=Bv.83339334,D.C2e (22 Desember 2014).

⁴ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), h. 65. Disebutkan juga bahwa yang dianggap makam Nafis terletak di Bintaro Kabupaten Tabalong, Pelaihari Kabupaten Tanah Laut, dan Pagatan Kabupaten Tanah Bumbu. Syukur, *Filsafat Tasawuf...*, h. 120. Tim Sahabat menyebutkan secara detail bahwa makam Nafis terletak di Mahar Kuning, Desa Binturu, Kecamatan Kelua, Kabupaten Tabalong, Kalimantan Selatan. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 3. Tim Sahabat, *27 Ulama...*, h. 10. Azra juga meyakini bahwa Nafis wafat dan dimakamkan di Kelua (sekitar 125 KM dari Banjarmasin). Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 255.

⁵ Van Bruinessen, *Kitab Kuning...*, h. 65.

Sedangkan Gusti M. Thaib mempunyai dua orang anak bernama Gusti Mustafa dan Gusti Safiah yang menetap di Mekkah. Gusti Mustafa menikah dengan Puteri Habibah binti P. Singosari (cucu Sultan Sulaiman) dan dikaruniai tiga orang anak yang juga menetap di Mekkah bernama Gusti Syeikh M. Said, Gusti Syeikh Ramli, dan Gusti Syeikh M. Mahmud.⁶

Pendidikan awal Nafis tidak begitu jelas, tetapi kemungkinan besar bermula dari menuntut ilmu agama di Kalimantan.⁷ Kecenderungan Nafis terhadap tasawuf mulai terlihat sejak kecil.⁸ Nafis meneruskan pendidikan ke Haramayn (Mekkah dan Madinah).⁹ Diketahui Nafis tiba di Hijaz pada tahun 1775 M,¹⁰ sedangkan waktu ke Madinah tidak diketahui.

Beberapa nama yang diyakini sebagai guru-guru Nafis antara lain Abdullah Hijazi as-Syarkawi al-Azhari (1150 H/1737 M-1227 H/1812 M, sufi yang menjabat *Syekh al-Islam* dan *Syekh al-Azhar* sejak tahun 1207 M/1737 M serta dikenal sebagai khalifah tarekat khalwatiyah di Kairo), Muhammad bin Abdul Karim as-Samman al-Madani (1132 H-2 Dzulhijjah 1189 H, pendiri tarekat Sammaniyah dan terkenal sebagai sufi mursyid yang bergelar "*al-Waliyyul Kamil Mukammil*/Wali Sempurna yang

⁶ Noor Syahidah binti Mohammad Akhir, "Pengaruh Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari di Kalimantan Selatan Berhubung Ilmu Tasawuf," *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN): Ulama Pemacu Transformasi* Vol. 4, (November 2011), h. 358.

[Httpwww.ukm.mynunNUN%20IVArtikel%20EDITED%20OK%20%28PDF%2946%20357-362%20Noor%20Syahidah.pdf](http://www.ukm.mynunNUN%20IVArtikel%20EDITED%20OK%20%28PDF%2946%20357-362%20Noor%20Syahidah.pdf) (7 April 2015).

⁷ Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 6. Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 255.

⁸ Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis Dalam Perbandingan* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), h. 26.

⁹ Syahidah, "Pengaruh Syeikh...", h. 33.

¹⁰ Atabik, "Konsep Tauhid Dalam Perspektif Syaikh Nafis al-Banjari (Telaah Atas Kitab *al-Durr al-Nafis* Karya Syaikh Muhammad Nafis al-Banjari)," *Ibda' Jurnal Studi Islam dan Budaya* Vol. 3, No. 2, (Juli-Desember 2005).

[Http://download.portalgaruda.org/article.php?article=49089&val=3909](http://download.portalgaruda.org/article.php?article=49089&val=3909) (22 Desember 2014).

Menyempurnakan), Abdurrahman bin Abdul Aziz al-Maghribi (murid sekaligus khalifah Syekh Samman al-Madani),¹¹ Shiddiq bin Umar Khan (murid Syekh Samman dan Abdul Aziz), Muhammad al-Jawhari al-Mishri (1132 H/1720 M-1186 H/1172 M, putera ahli hadits Mesir terkemuka yaitu Syekh Ahmad bin al-Hasan bin Abdul Karim bin Yusuf al-Karimi al-Khalidi al-Jawhari al-Azhari sehingga juga dikenal sebagai ahli hadits), Yusuf Abu Dzarrah al-Mishri, Abdullah bin Ibrahim al-Mirghani (wafat 1207 H/1792 M, sufi Mekkah yang sezaman dengan Syekh Samman al-Madani yang dikenal sebagai pendiri tarekat Mirghaniyyah), dan Abu Fauzi Ibrahim bin Muhammad al-Ra'is al-Zamzami al-Makki (1110 H-1194 H, menguasai ilmu agama dan ahli di bidang astronomi serta berafiliasi dengan tarekat Khalwatiyah dari Syekh Mustafa al-Bakri dan tarekat Naqsyabandiyah dari Syekh Abdurrahman al-Aydarus).¹²

Muhammad Nafis mengikuti mazhab Syafi'i dalam bidang fikih, doktrin Asy'ari dalam kalam, dan pengikut Junaid dalam bidang tasawuf serta berafiliasi dengan beberapa tarekat (seperti tarekat Qadiriyyah, Syaththariyyah, Sammaniyah, Naqsyabandiyah, dan Khalwatiyah).¹³ Semua tarekat yang dianut oleh Nafis tergolong tarekat yang masyhur.

¹¹ Nafis kemungkinan besar mempelajari kitab *an-Nafahat al-Ilahiyah* karya Muhammad Samman al-Madani dan kitab *at-Tuhfah al-Mursalah* karya al-Burhanfuri dengan Abdurrahman bin Abdul Aziz. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 10.

¹² Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 7-12. Tim Sahabat, *27 Ulama...*, h. 12-16. Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Djambatan, 1992), h. 677. Nama-nama guru Nafis tersebut sebagian sama dengan yang dikutip Azra, tetapi beberapa nama seperti Yusuf Abu Dzarrah al-Mishri, Abdullah bin Ibrahim al-Mirghani, dan Abu Fauzi Ibrahim bin Muhammad al-Ra'is al-Zamzami al-Makki tidak termasuk di dalamnya. Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 255.

¹³ Muhammad Nafis ibn Idris al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis fi Bayan Wahdat al-Afal wa al-Asma' wa ash-Shifat Zat at-Taqdis* (Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th), h. 38. Bayani Dahlan, ed., *Ulama Banjar dan Karya-karyanya* (Banjarmasin: Antasari Press, 2009), h. 193. Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 257.

Setelah menyelesaikan pendidikan di Timur Tengah, Nafis kembali ke tanah Melayu. Sebelum tiba di Kalimantan Selatan, Nafis singgah terlebih dahulu ke Sumbawa untuk mendalami tarekat Sammaniyah dan menyebarkan dakwah di sana. Nafis tiba di Kalimantan Selatan ketika pemerintahan dipegang Sultan Tahmidillah II.¹⁴ Nafis dikenal sebagai seorang juru dakwah yang sering berpindah-pindah dari satu daerah ke daerah lainnya, terutama daerah-daerah terpencil yang mempunyai kedudukan strategis dalam upaya penyebaran ajaran Islam. Meskipun begitu, diduga Nafis banyak berdakwah di daerah Kelua.¹⁵

Nafis dikatakan berhasil mencapai gelar "*Syekh al-Mursyid*" yaitu seorang yang paham, mengerti, mengamalkan, serta mempunyai ilmu yang cukup tentang tasawuf. Dalam tarekat, gelar ini menunjukkan jabatan sebagai pemimpin kerohanian yang tinggi kedudukannya dan bertugas mengawasi murid agar tidak keluar dari ajaran Islam baik lahir maupun batin sehingga menuntut sifat kerohanian yang sempurna, bersih, dan kehidupan batin yang murni sebab menjadi perantara hamba dan Tuhan.¹⁶ Masyarakat Sumatera juga memberikan gelar kepada Nafis yaitu "*Maulana al-'Allamah al-Fahhamah al-Mursyid ilâ Thariq as-Salamah asy-Syekh Muhammad Nafis bin Idris bin Husein al-Banjari* (Tuan guru yang sangat alim yang luas pemahamannya yang menunjukkan ke jalan keselamatan Syekh Muhammad Nafis bin Idris bin Husein al-Banjari)".¹⁷ Gelar ini sama seperti yang disebut dalam kitab *ad-Durr an-Nafis* pada halaman sampul.¹⁸

¹⁴ Syahidah, "Pengaruh Syeikh...", h. 34. Waktu kedatangan Nafis di Banjarmasin diperkirakan pada 1210 H/1795 M, 10 tahun setelah penyelesaian kitab *ad-Durr an-Nafis*. Isa, *Ajaran Tasawuf...*, h. 29.

¹⁵ Akbarizan, *Tasawuf Integratif Pemikiran dan Ajaran Tasawuf di Indonesia* (Pekanbaru: Suska Press, 2008), h. 93. Dahlan, ed., *Ulama Banjar...*, h. 196.

¹⁶ Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 13.

¹⁷ Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 17.

¹⁸ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. Sampul.

Muhammad Nafis hanya sempat mengarang sedikit kitab. Sampai sekarang hanya dua buah kitab saja yang terlacak yaitu:

1. *Kanzul Sa'adah*, kitab yang berisi tentang istilah-istilah ilmu tasawuf. Kitab ini belum pernah dicetak masih berupa manuskrip.
2. *Ad-Durr an-Nafis*, kitab yang berisi tentang pengesaan perbuatan, nama, sifat dan zat Tuhan.¹⁹

B. Konsep Insan Kamil Dalam Kitab *ad-Durr an-Nafis*

1. Tentang Kitab *ad-Durr an-Nafis*

Nama kitab *ad-Durr an-Nafis* selengkapnya adalah *ad-Durr an-Nafis fi Bayân Wahdah al-Af'âl wa al-Asmâ' wa ash-Shifât Zât at-Taqdîs* (Mutlari yang Indah Pada Menyatakan Wahdat Af'al dan Asma dan Shifat dan Zat Yang Suci).²⁰ Kandungan kitab ini sebagaimana yang diungkapkan pengarang kitab pada bagian mukaddimah (pembuka) yakni mengenai wahdah zat, sifat, asma, dan af'al. Selain itu, juga mengungkap ilmu hakikat, maqam, serta musyahadah kepada Allah.²¹ Susunan isi kitab terdiri dari satu mukaddimah, empat pasal, dan satu khatimah (penutup), serta beberapa masalah tasawuf tingkat tinggi.²²

¹⁹ Tim Sahabat, *27 Ulama Berpengaruh...*, h. 16-17. Ada yang menyebutkan bahwa Muhammad Nafis juga memiliki karya yang berjudul *Majmu al-Asrar li Ahl Allah al-Akhyar*. Akbarizan, *Tasawuf Integratif...*, h. 93. Selain nama tersebut masih terdapat kitab yang diduga karya Nafis yaitu *Huruf-Huruf Abjad Dalam al-Qur'an, Ilmu Haqiqat yang Sebenar, dan Masalah Orang yang Dijadikan Imam*. Syahidah dan Ibrahim, "Pengaruh Kitab...", h. 32.

²⁰ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 3. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 50. Muhammad Nafis bin Idris al-Banjari, *Ad-durrunnafis*, alih bahasa Haderanie HN dengan judul *Ilmu Ketuhanan Permata yang Indah Ad-durrunnafis* (Surabaya: Nur Ilmu, t.th), h. 17. Mawlana al-'Allamah al-Fahamah, *Hakikat Jalan Sufi Keesaan Af'al Asma' Shifat dan Dzat yang Suci*, terj. Agus Wahyudi (Yogyakarta: Qalam, 2003), h.vii.

²¹ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 2-3. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 49. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan...*, h. 16. Al-Fahamah, *Hakikat Jalan...*, h. vi.

²² Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 3. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 51. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan...*, h. 17. Al-Fahamah, *Hakikat Jalan...*, h. vii.

Kitab *ad-Durr an-Nafis* selesai ditulis setelah waktu isya pada malam Rabu 27 Muharam tahun 1200 H atau 30 November 1785 M.²³ Cetakan pertama kitab ini *ditashih* oleh Syeikh Ahmad al-Fathani yang diterbitkan Mathba'ah al-Mishriyah bi Bulaq, Mesir al-Mahmiyah.²⁴ Sayangnya naskah asli yang ditulis tangan sendiri oleh pengarang sampai sekarang belum ditemukan.²⁵ Tokoh lain yang melakukan *pentashihan* seperti Syeikh Tok Gudang al-Fathani (murid Ahmad al-Fathani), Syeikh Idris bin Husein al-Kalantani, Syeikh Abdullah bin Ibrahim al-Qadhi Kedah, Syeikh Idris al-Marbawi, dan Syeikh Ilyas Ya'qub al-Azhari.²⁶

Kitab *ad-Durr an-Nafis* merupakan kitab kecil dan tipis berbahasa Arab Melayu yang isinya sangat padat mengenai ajaran tauhid tasawuf tingkat tinggi menjelaskan tentang keesaan

²³ Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 14. Tim Sahabat, *27 Ulama...*, h. 16-17. Tahun ini diperoleh dari ungkapan Nafis sendiri dalam kitab ini dengan kalimat "Pada tahun seribu dua ratus daripada hijrah Nabi yang mulia", artinya 1200 tahun setelah Nabi hijrah atau 1200 H. Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 2.

²⁴ Syahidah, "Pengaruh Syeikh...", h. 35.

²⁵ Harun Nasution, dkk, ed., *Ensiklopedi Islam II* (Jakarta: Anda Utama, 1993), h. 777. Penerbitan kitab *ad-Durr an-Nafis* selama ini pada umumnya menggunakan naskah yang ada pada penerbit, sehingga tidak tertutup kemungkinan adanya kekeliruan. Isa, *Ajaran Tasawuf...*, h. 33. Meskipun demikian, banyaknya penerbitan terhadap kitab ini sampai sekarang menunjukkan bahwa apa yang dimaksud pengarang dapat diterima dan dimengerti maksudnya. Pernyataan ini juga dibuktikan dari adanya perhatian dari penerbit kitab pada halaman sampul kitab dengan perkataan " (Peringatan) asal (cuntu) ini kitab berlain-lainan, tiada sama semuanya, maka oleh kami tiada mendapat asal yang sebenarnya, kami cetak ini kitab menurut asalnya". Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. Sampul.

²⁶ Syahidah, "Pengaruh Syeikh...", h. 35

Allah dari *zât*, *shifât*, *asmâ'*, dan *af'âl*.²⁷ Dalam bidang tasawuf, kitab ini termasuk dalam kategori kitab orang yang sudah muntahi, yaitu tingkatan terakhir dalam keilmuan tasawuf bagi orang yang sudah mencapai tingkat arif billah (orang yang mencapai hakikat) yang keilmuannya telah matang dan hatinya tidak pernah lupa kepada Allah.²⁸

Literatur yang digunakan sebagai rujukan atau sumber pengambilan kitab ini, antara lain Syarah Dalailul Khayrat karangan Muhammad bin Sulaiman al-Jazuli, Syarah Wird Sahr karangan Abdullah bin Hijazi as-Syarqawi al-Mishri, al-Jawahir wa ad-Durar dan al-Yawaqit wa al-Jawahir karangan Abdul Wahab asy-Sya'rani, Futuhat al-Makkiyah dan Fushush al-Hikam karangan Muhyiddin Ibn 'Arabi, Syarah Jawahir an-Nushush fi Halli Kalimat al-Fushush karangan Abdul Ghani an-Nabulusi, al-Hikam karangan Ibnu 'Athaillah as-Sakandari, Matn Zubad dan Syarh Hikam karangan Ibnu Raslan, Syarh Hikam karangan Ibnu Abbad, al-Insan al-Kamil karangan Abdul Karim al-Jili', Syarah Qashidah 'Ainiyyah karangan Shiddiq Ibnu 'Umar, Wird Sahr karangan Sayyid Musthafa Ibnu Kamaludin al-Bakri, al-Manhat al-Muhammadiyah Ighatsat al-Lahfan dan 'Unwan al-Jalwah fii Sya'n al-Khalwah karangan Muhammad bin Abdul Karim as-Sammani, Ihya 'Ulum ad-Din dan Minhajul Abidin karangan Abu Hamid al-Ghazali, Mulakhkhas Mukhtasar al-Tuhfah al-Mursalah karangan Abdullah bin Ibrahim Mir Ghani, dan Risalah al-Qusyayriyah karangan Abdul Karim al-Qusyairi.²⁹

²⁷ Tim Sahabat, 27 Ulama..., h. 18. Hal ini sesuai dengan pernyataan Nafis sendiri yang mengungkapkan bahwa kitab ini merupakan risalah yang *simpun* (ringkas atau padat), dengan tata bahasa Jawi (Arab Melayu) yang lemah lembut (maksudnya yang mudah dipahami) agar memberikan manfaat bagi orang yang tidak menguasai bahasa Arab dengan baik. Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 2. Penulisan kitab dengan menggunakan bahasa Melayu kemungkinan bertujuan agar dapat dimanfaatkan oleh yang belum mengerti bahasa Arab dengan baik. Isa, *Ajaran Tasawuf...*, h. 26.

²⁸ Syukur, *Filsafat Tasawuf...*, h. 27.

²⁹ Lihat Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis*.

Tokoh-tokoh yang dikutip dalam kitab ini dari Sahabat dan Tabi'in seperti Abu Bakar as-Shiddiq, Ali bin Abi Thalib, Ibnu Abbas, dan Zaynal Abidin bin al-Husayn bin Ali bin Abi Thalib. Nafis dalam kitab ini juga mengutip dari para ulama seperti Ali al-Khawwash, Ibnu Manshur al-Hallaj, Abdul Qadir al-Jailani, Junayd al-Baghdadi, Abu Yazid Busthami, Ibrahim bin Adham, Muhammad Abdillah as-Suhrawardi, Sahl bin Abdullah at-Tustari, Abul Abbas al-Mursi, Umar al-Faridh', dan Abu Bakar al-'Aydarus.³⁰

Kitab yang pada mulanya dikarang Nafis karena permintaan teman-temannya akhirnya banyak diminati dan tersebar ke berbagai penjuru dunia sehingga dicetak di dalam maupun luar negeri. Kitab yang ditemukan antara lain:

1. Terbitan tahun 1313 H oleh Mathba'ah Al-Karimul Islamiah Mekkah.
2. Terbitan tahun 1323 H oleh Mathba'ah Al-Mishriah di Mekkah yang terbuat sebagai (tepi) kitab Hidayatus Salikin Karya Abdush-Shamad Al-Falimbânî.
3. Terbitan tahun 1343 H oleh percetakan Musthafa Al-Babi Al-Halabi wa Awladihi.
4. Terbitan tahun 1347 H oleh Darut Thaba'ah Al-Mishriyah Mesir.
5. Terbitan Kedai Sulaiman Mar'i, Bashrah Street Singapura tanpa tahun.
6. Terbitan Maktabah Sulaiman Mar'i wa Syirkahu Surabaya Indonesia tanpa tahun.
7. Terbitan Maktabah as-Saqafah tanpa tahun.
8. Terbitan Maktabah Haramayn Singapura tanpa tahun.
9. Terbitan Ahmad Sa'ad bin Nabhan Surabaya tanpa tahun.
10. Terbitan Maktabah Salim Nabhan Surabaya tanpa tahun.³¹

³⁰ Lihat Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis*.

³¹ Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 18. Faridy, Hidayat, dan Wijayanti, ed., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid II*, h. 777. Dahlan, ed., *Ulama Banjar...*, h. 198. Isa, *Ajaran Tasawuf...*, h. 32.

Pengaruh dari kitab *ad-Durr an-Nafis* dapat dilihat dari karya ulama setelahnya, seperti kitab *Risalah Amal Ma'rifah* karya Abdurrahman Shiddiq al-Banjari (keturunan Arsyad al-Banjari) yang isinya hampir sama baik dari segi isi, bahasa, serta susunan kalimatnya. Ada pula kitab lain yang memberikan penjelasan serupa dengan kitab *ad-Durr an-Nafis* yaitu kitab *Kasyful Asrar*.³²

Menurut sebagian ulama kitab ini tidak bisa dipelajari oleh sembarangan orang, kecuali orang yang sudah mantap fikih, tauhid, dan *ma'rifat* (tasawuf). Kandungan ajaran dalam kitab ini menimbulkan pro kontra di kalangan masyarakat. Kritik bagi yang kontra terhadap kitab ini mulai muncul pada era 1930-an hingga dekade 1960-an oleh dua ulama yang berpengaruh yaitu Muhammad Khalid Tangga Ulin dan Guru Saberan Kacil Pasar Lama yang menilai bahwa kitab ini mengandung kesalahan dan bisa menyesatkan. Pada dekade 1980-an juga muncul pendapat dari Guru Djanawi yang menilai kitab ini sebagai ajaran tasawuf *wahdah al-wujud* dan bukan termasuk ajaran tasawuf *sunni*.³³

Puncak kontra tersebut terjadi pada tahun 2010 oleh sejumlah ulama dalam naungan Majelis Ulama Indonesia Hulu Sungai Utara yang mengeluarkan pernyataan atau pandangan bahwa kitab ini tidak sesuai dengan paham aliran *ahlus sunnah wal jama'ah* sehingga dilarang mempelajari dan mengajarkannya. Pandangan tersebut atas hasil telaah bahwa kitab ini mengandung ajaran Jabariyah, *wahdah al-wujud*, *hulul*, dan filsafat yang sesat.³⁴

Sebenarnya fatwa haram terhadap kitab *ad-Durr an-Nafis* disinyalir berasal dari siasat penjajah Belanda pada masa lalu. Nafis yang dikenal sebagai pendukung aktivisme dalam

³² Tim Sahabat, *27 Ulama...*, h. 18. Kitab *Kasyfal-Asrar* merupakan karangan Muhammad Saleh bin Abdullah al-Minangkabawi yang ditulis pada tahun 1344 H. Dahlan, ed., *Ulama Banjar...*, h. 203.

³³ Rahmadi, M. Husaini Abbas, dan Abd. Wahid, *Islam Banjar Dinamika dan Tipologi Pemikiran Tauhid Fiqih dan Tasawuf* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2012), h. 121. Lihat juga Isa, *Ajaran Tasawuf...*, h. 11 dan h. 38.

³⁴ Rahmadi, Abbas, dan Wahid, *Islam Banjar...*, h. 122.

tasawuf memberikan tekanan kuat bagi Belanda sehingga karyanya dilarang karena dikhawatirkan akan mendorong kaum Muslimin melancarkan jihad.³⁵

Kitab *ad-Durr an-Nafis* tidak dapat dikatakan sesat karena telah dipelajari oleh para ulama sejak beredarnya hingga sekarang. Tidak ada ulama yang mengatakan bahwa kitab ini tidak berdasarkan al-Qur'an dan hadits. Kitab ini justru banyak memuat banyak ayat al-Qur'an dan hadits, meskipun dalam penafsiran sufi yang sering berlainan dengan penafsiran ulama zahir pada umumnya.³⁶ Penulis sendiri melihat bahwa adanya kontroversi terhadap isi ajaran tasawuf yang terkandung dalam kitab tersebut merupakan salah satu kekayaan intelektual, selama perbedaan dalam memahaminya bersifat profesional dan proporsional serta bisa melahirkan gagasan-gagasan baru yang lebih baik dan sempurna.

2. Penjelasan Insan Kamil Dalam Kitab *ad-Durr an-Nafis*

Pengertian Insan Kamil mulai disinggung pada bagian *mukaddimah* (pembuka), yaitu orang yang dilebihkan dalam mengenal (*ma'rifat*) Allah melalui sifat maupun nama Tuhan, atau yang merasakan kasih sayang Allah, serta yang diperlihatkan hakikat lain dari bumi dan langit.³⁷ Pengenalan tersebut menurut Nafis merupakan pemberian Allah kepada hamba yang diterima secara langsung dari sisi Allah. Untuk menunjukkan orang yang mengenal, Nafis tidak menggunakan istilah *alim* tetapi menggunakan istilah *arif*.³⁸ *Alim* menurut Nafis

³⁵ Akbarizan, *Tasawuf Integratif ...*, h. 126. Isa, *Ajaran Tasawuf ...*, h. 38-39.

³⁶ M. Asywadie Syukur, *Pemikiran-Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Dalam Bidang Tauhid dan Tasawuf* (Banjarmasin: COMDES Kalimantan, 2009), h. 111.

³⁷ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis ...*, h. 2. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad ...*, h. 47-48. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan ...*, h. 16. Al-Fahamah, *Hakikat Jalan ...*, h. v.

³⁸ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis ...*, h. 2. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad ...*, h. 47. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan ...*, h. 16. Al-Fahamah, *Hakikat Jalan ...*, h. v.

adalah orang berilmu yaitu yang telah mengenal zat, sifat, nama, dan perbuatan Allah.³⁹ *Arif* bermakna orang yang mengetahui dalam pengertian telah menguasai atau benar-benar ahli (dalam hal ini mengenai zat, sifat, nama, dan perbuatan Allah). Dalam dunia tasawuf, istilah ini menunjuk kepada seseorang yang memiliki pengetahuan langsung dari Tuhan.⁴⁰

Meskipun demikian pengertian Insan Kamil dalam kitab ini juga dapat disimpulkan dari penjelasan Nafis tentang pencapaian atau proses munculnya Insan Kamil. Pencapaian menuju atau proses munculnya Insan Kamil dijelaskan Nafis melalui *maqamat* dan *tajalli* (*tanazul*).

Pencapaian Insan Kamil melalui *maqamat* diperoleh setelah berhasil mencapai *maqam fana* dan *baqa* dalam hal tauhid *af'al*, *asma'*, *shifat*, dan *zat*. Penjelasan keempat *maqam* tersebut yaitu:

1. Tauhid *af'al* artinya mengesakan Allah pada segala perbuatan, yaitu memandang (dengan pandangan batin) bahwa setiap perbuatan yang berlaku di alam berasal dari Allah. Perbuatan tersebut meliputi perbuatan baik pada bentuk dan hakikatnya seperti iman dan taat, serta perbuatan buruk (jahat) pada bentuknya tetapi baik pada hakikatnya sebab berasal dari Allah Yang Maha Baik seperti kufur dan maksiat. Adanya perbuatan buruk tersebut karena *syar* (hukum atau ketentuan Allah SWT).⁴¹

³⁹ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 28.

⁴⁰ Totok Jumanoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf* (t.t: Amzah, 2005), h. 13.

⁴¹ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 4. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 55. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan...*, h. 21. Al-Fahamah, *Hakikat Jalan...*, h. 1-2.

Pandangan tauhid *af'al* dilakukan melalui tanggapan hati bahwa pada hakikatnya semua perbuatan berasal dari Allah SWT semata. Perbuatan lain hanya kiasan atau bukan sebenarnya.⁴² Hal ini berdasarkan Q.S. Ash-Shâffat/ 37: 96.⁴³

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ

Pandangan tauhid *af'al* ini dibiasakan sedikit demi sedikit sampai *tahqiq* (mengakui kebenaran dengan bukti), lalu memperoleh *musyahadah* (menyaksikan sesuatu dengan pandangan mata dan hati). Ketika sampai pada keadaan tersebut disebut *maqam wahdat af'al* artinya Allah Esa pada segala perbuatan yaitu *fana* segala perbuatan makhluk pada perbuatan Allah sehingga terhindar dari *syirik khafy* (syirik yang tersembunyi).⁴⁴

Hal yang harus diperhatikan dari pemahaman bahwa setiap perbuatan makhluk merupakan perbuatan Allah adalah jangan sampai melepaskan *syari'at Muhammad* (hukum Allah yang disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW) yaitu wajib mengerjakan semua perintah Allah dan

⁴² Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 4. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 55-56. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan...*, h. 23. Al-Fahamah, *Hakikat Jalan...*, h. 2.

⁴³ Departemen Agama Republik Indonesia Lembaga Penjelenggara Penterjemah Kitab Sutji Al-Qur'ân, *Al-Qur'ân dan Terdjemanja Djuz 21-Djuz 30* (Jakarta: Jamunu, 1965), h. 724. Salah satu pengertian mengenai ayat ini adalah *padahal Allah yang menciptakan kamu dan kamu tidak melakukan apa pun*. Menurut banyak ulama berdasarkan pendapat *ahlus sunnah* kata *mâ* pada ayat berfungsi mengalihkan kata kerja menjadi kata benda, sehingga kalimat *wa mâ ta'malun* berarti dan pekerjaan kamu. Jadi, manusia dan amal perbuatannya diciptakan Allah SWT Manusia hanya memiliki *kasab* tanpa memiliki daya mencipta termasuk amalnya sendiri. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an Volume XII* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 59.

⁴⁴ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 4-5. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 57. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan...*, h. 24. Al-Fahamah, *Hakikat Jalan...*, h. 4.

Rasul serta menjauhi segala larangan Allah. Artinya jangan menggugurkan *taklif syara* (kewajiban yang harus dilaksanakan muslim) sebab akan menyebabkan kafir *zindik*.⁴⁵

Dengan berpegang pada *syari'at Muhammad* dan berkeyakinan bahwa segala perbuatan baik maupun jahat merupakan perbuatan Allah akan melepaskan diri dari *syirik jali* maupun *syirik khafy*. Jika memandang bahwa diri yang menyebabkan perbuatan, maka dipandang sebagai *musyrik* dan dikeluarkan dari predikat *mukmin* yang sebenarnya. Jika memandang bahwa tidak ada yang berbuat dan tidak ada yang hidup atau *maujud* di alam wujud kecuali Allah semata, maka disebut *mukmin* yang sebenarnya dan *ahl at-tauhid* yang terlepas dari *syirik khafy*. Orang yang seperti ini akan mendapatkan dua surga yakni surga *ma'rifat* di dunia dan surga yang sebenarnya di akhirat.⁴⁶ *Maqam tauhid af'al* adalah salah satu *martabat* dari beberapa *martabat* yang akan menyampaikan kepada Allah (*ma'rifat*) serta *maqam* di atasnya yaitu *maqam tauhid asma'*.

2. *Tauhid asma'* artinya mengesakan Allah pada segala nama. Caranya memandang melalui tanggapan hati bahwa segala nama kembali kepada nama Allah. Jika telah berhasil pada tingkatan ini akan tampak *tajalli* Allah dengan nama-Nya, maka semua yang berupa *mazhar* atau kenyataan hilang dalam keesaan Allah SWT.⁴⁷

⁴⁵ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 5. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 58-59. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan...*, h. 27. Al-Fahamah, *Hakikat Jalan...*, h. 5-6.

⁴⁶ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 5. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 59-69. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan...*, h. 27-28. Al-Fahamah, *Hakikat Jalan...*, h. 6-7.

⁴⁷ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 8-9. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 69. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan...*, h. 50. Al-Fahamah, *Hakikat Jalan...*, h. 19-20.

Terdapat dua cara untuk *bermusyadah* kepada Allah tentang hal ini, yaitu *jami'* dan *mani*. *Jami'* artinya menghimpunkan yakni memandang dengan pandangan batin yang banyak pada yang Satu (*syuhudul wahdah fi katsrah*), maksudnya memusatkan pandangan bahwa alam yang bermacam-macam berasal dari Zat Allah yang satu. *Mani'* artinya mencegah atau menggagalkan yakni memandang dengan pandangan batin yang Satu pada yang banyak (*syuhudul katsrah fi wahdah*), maksudnya mencegah pandangan bahwa segala kenyataan makhluk berasal dari makhluk tetapi dari Zat Allah SWT sebagai sumber alam yang banyak.⁴⁸ Berdasarkan penjelasan di atas, *musyadah* kepada Allah dengan dua cara tersebut adalah dengan memandang bahwa awal segala sesuatu berasal dari Allah dan kembali kepada Allah. *Maqam tauhid asma'* merupakan tingkat kedua di kalangan kaum arif dan sebagai hasil dari *maqam* pertama yaitu *tauhid af'al*, juga sebagai jalan untuk sampai kepada *maqam* ketiga yaitu *tauhid shifat*.

3. *Tauhid shifat* artinya mengesakan Allah pada segala sifat yang berdiri pada Zat yaitu *fana* segala sifat makhluk pada sifat Allah. Cara memandang dengan *tauhid shifat* adalah dengan memandang melalui tanggapan hati dengan keyakinan bahwa segala sifat yang berdiri pada Zat seperti *Qudrat*, *Iradat*, *Ilmu*, *Hayat*, *Sama*, *Bashar*, dan *Kalam* pada hakikatnya merupakan sifat-sifat Allah. Sifat pada makhluk hanyalah *mazhar* (penampakan) sifat Allah. Jika *musyadah* telah mantap maka sifat makhluk *fana* pada sifat Allah sehingga yang terasa pendengarannya adalah pendengaran Allah, penglihatannya adalah penglihatan Allah, pengetahuannya adalah pengetahuan

⁴⁸ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 9-10. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 71-72. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan...*, h. 54-55. Al-Fahamah, *Hakikat Jalan...*, h. 23.

Allah, kehidupannya adalah kehidupan Allah, dan perkataannya adalah perkataan Allah.⁴⁹ Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam hadits qudsi yang artinya:

*“Orang-orang yang merasa dekat kepada-Ku, tidak hanya melaksanakan apa yang aku fardhukan (wajibkan) kepada mereka, malah hamba melaksanakan amal-amal nawafil (tambahan) hingga Aku pun mencintainya. Apabila Aku sudah mencintainya, Akulah menjadi pendengarannya yang dengan itulah dia mendengar, Akulah menjadi penglihatannya yang dengan itulah dia melihat, Akulah yang menjadi lidahnya yang dengan itulah dia berkata-kata, Aku menjadi tangannya yang dengan itu dia memegang, Akulah menjadi kakinya yang dengan itu dia berjalan, dan Aku pulalah yang menjadi hatinya yang dengan itu dia bercita-cita”.*⁵⁰

Cara pengenalan yang sempurna terhadap *tauhid shifat* adalah sampai merasakan *fana* (hilang dalam sifat Allah) dan *baqa* (kekal dalam sifat Allah). Kedudukan *baqa* pada sifat Allah merupakan tujuan akhir yang diharapkan. Kedudukan ini diperoleh para Nabi dan wali, tetapi tidak ada yang melampaui tingkat ini kecuali Nabi Muhammad SAW dan para wali yang berada di bawah Nabi.⁵¹

Kemantapan akan diperoleh jika berhasil sampai pada kedudukan ini, sehingga memiliki kekuatan untuk mencapai *tajalli* zat yang tidak akan diperoleh jika belum

⁴⁹ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 10-11. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 75. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan...*, h. 78-79. Al-Fahamah, *Hakikat Jalan...*, h. 27-28.

⁵⁰ Hadits ini diriwayatkan Muttafaq ‘alayh dari Abu Hurairah. Menurut Anas sanad hadits ini lemah (*dhaif*). Selain itu terdapat lafazh yang berlainan meskipun mempunyai makna yang sama diriwayatkan ‘Ibn as-Sunny dari Maimunah dan ath-Thabrany dari Abu Umamah. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 76.

⁵¹ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 11. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 76-77. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan...*, h. 80 dan h 83.. Al-Fahamah, *Hakikat Jalan...*, h. 29-30.

mantap *tajalli shifat*. Seseorang yang telah mencapai kedudukan ini juga telah resmi mendapat gelar sebagai khalifah Allah, dan dianugerahkan Allah ilmu *ladunni* yang langsung datang dari Allah.⁵²

4. *Tauhid zat* artinya mengesakan Allah pada zat, merupakan kedudukan tertinggi sebagai titik puncak pengetahuan makhluk tentang Allah atau tujuan terakhir perjalanan menuju Allah. Tidak ada yang mampu mencapai kedudukan ini kecuali Nabi Muhammad SAW dan Nabi lain serta wali di bawah Nabi Muhammad SAW. Cara mengesakan Allah pada Zat adalah memandang dengan mata kepala lalu ditanggapi hati bahwa tidak ada yang *maujud* kecuali wujud Allah, *fana* segala zat apapun termasuk manusia di bawah Zat Allah yang berdiri sendiri.⁵³

Semua yang lain dari Allah berasal dari “ketiadaan” atau diadakan (*maujud*). Semua yang lain dari Allah diapit oleh “ketiadaan”, maksudnya berawal dari ketiadaan dan akan kembali tidak ada. Jadi pada hakikatnya tetap tidak ada (*hayal*) atau hanya persangkaan (*wahm*) yang *dinisbahkan* kepada wujud Allah. Segala yang *maujud* berdiri dengan wujud Allah.⁵⁴

Pengertian mengesakan Allah pada zat bukan bermakna mengenal *kunhu* (keadaan) zat. Selain dilarang memahami hal tersebut memang tidak mungkin dapat dicapai. Pengenalan terhadap Tuhan dilakukan dengan

⁵² Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 11. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 77-78. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan...*, h. 83-84. Al-Fahamah, *Hakikat Jalan...*, h. 31-32.

⁵³ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 13-14. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 84-85. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan...*, h. 103-105. Al-Fahamah, *Hakikat Jalan...*, h. 41-43.

⁵⁴ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 14. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 85. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan...*, h. 105. Al-Fahamah, *Hakikat Jalan...*, h. 43.

penggambaran sesuatu yang menjadi lawan. Hal tersebut biasanya dilakukan untuk memudahkan pengertian bagi kaum awam. Pengenalan seperti itu memang sesuai dengan keadaan Allah yang "*laisa kamitslihi syai'un*" atau tidak ada persamaan Tuhan dengan sesuatu apapun. Zat dan wujud Allah bukan "*jisim*" (berupa bentuk), bukan "*jauhar*" (sesuatu yang tidak terbagi), bukan "*aradl*" (sesuatu yang terbagi), bukan "*ittihad*", dan bukan pula "*hulul*". Kesimpulan pengertian ini harus dipahami dengan kemantapan bahwa tidak ada *maujud* selain Allah yang berarti perbuatan makhluk *fana* pada perbuatan Allah, nama hamba *fana* pada nama Allah, sifat makhluk *fana* pada sifat Allah, dan zat hamba *fana* pada wujud zat Allah.⁵⁵

Terdapat tingkatan *baqa* yang lebih tinggi dari *fana*. Tingkatan *baqa* memiliki dua bagian yakni *syuhudul katsrah fi wahdah* dan *syuhudul wahdah fi katsrah*. Maksud *syuhudul katsrah fi wahdah* adalah memandang dengan keyakinan hati bahwa kenyataan alam yang beraneka ragam karena adanya Allah. Sedangkan *syuhudul wahdah fi katsrah* maksudnya memandang dengan keyakinan hati terhadap Allah dengan melihat penampakan wujud-Nya pada alam.⁵⁶

⁵⁵ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 15-16. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 92-93. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan...*, h. 112-113. Al-Fahamah, *Hakikat Jalan...*, h. 52-53.

⁵⁶ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 17. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 94-95. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan...*, h. 114-115. Al-Fahamah, *Hakikat Jalan...*, h. 54-55.

Pencapaian Insan Kamil melalui *tajalli* terdiri atas tujuh *martabat tanazul*. *Martabat tanazul* tersebut, yaitu:

1. *Martabat ahadiyyah*, dinamakan juga *martabat kunhi* zat yaitu keadaan zat semata atau permulaan semua sifat dan nama. Tidak ada *martabat* lain yang lebih tinggi, sebab *martabat* ini menjadi asal semua *martabat* berikutnya.
2. *Martabat wahdah*, yaitu tingkat sifat secara keseluruhan dengan segala nama dan tempat hakikat Muhammad SAW (*nur Muhammad*) sebagai asal segala yang ada atau disebut juga *hawiyatul alam* (hakikat alam).
3. *Martabat wahidiyah*, kenyataan sifat dan asma' dalam arti *munfashil* (terurai) dan di sini pula lahir *kalam qadim*. Sampai *martabat* ketiga ini bersifat qadim, yang susunan atau tingkatannya hanya sekedar gambaran bukan diartikan menurut ukuran waktu atau tempat.
4. *Martabat arwah*, menghimpun segala ruh yang tidak tersusun.
5. *Martabat mitsal*, mempunyai rupa yang masih sangat halus.
6. *Martabat ajsad*, mempunyai bentuk dan rupa yang dapat dibagi-bagi.
7. *Martabat insan*, menghimpun keenam *martabat* sebelumnya sebab *martabat* ini adalah yang terakhir.⁵⁷

Himpunan keseluruhan *martabat* disebut *martabat tujuh*. Ketika seseorang mencapai *martabat* ketujuh dengan *ma'rifat* yang sempurna, maka dia bergelar Insan Kamil yang menghimpun sifat *jalal* dan *jamal* seperti yang nyata pada diri Nabi Muhammad SAW.⁵⁸

⁵⁷ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 21-23. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h.109-112 . Haderanie, *Ilmu Ketuhanan...*, h. 144-150. Al-Fahamah, *Hakikat Jalan...*, h. 72-79.

⁵⁸ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 23. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 112. Haderanie, *Ilmu Ketuhanan...*, h. 150. Al-Fahamah, *Hakikat Jalan...*, h. 79.

C. Sketsa Biografi Intelektual Abdush-Shamad al-Falimbânî

Abdush-Shamad al-Falimbânî diperkirakan lahir sekitar 1116 H/1704 M.⁵⁹ Tahun meninggal Shamad diperkirakan tahun 1203 H/1789 M setelah menyelesaikan karya terakhir, *Siyar as-Sâlikîn*.⁶⁰ Ada yang mengatakan bahwa Shamad meninggal akibat terbunuh dalam perang melawan Thai (perang antara kesultanan

⁵⁹ Muhsin Labib, *Mengurai Tasawuf Irfan & Kebatinan* (Jakarta: Lentera, 2004), h. 231. Harun Nasution, dkk, ed., *Ensiklopedi Islam I* (Jakarta: Anda Utama, 1993), h. 32. M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), h. 62. Tim Penulis IAIN, *Ensiklopedi Islam...*, h. 33. Mulyati, *Tasawuf Nusantara...*, h. 106. Informasi kelahiran Shamad pada tahun 1116 H/ 1704 M juga disertai keterangan tempat kelahirannya yaitu di Palembang. Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 246. Sumber lain menyebutkan bahwa Shamad lahir tahun 1112 H/ 1700 M, 4 tahun setelah penobatan Muhammad Jiwa menjadi sultan, tetapi informasi ini cukup meragukan jika melihat keterangan Shamad sendiri pada kitab terakhir yang ditulis pada tahun 1192 H/ 1779 M. Kalau keterangan Shamad lahir pada 1112 H, maka ketika mulai menulis karya *master piece*-nya Shamad berusia 75 tahun, usia yang cukup tua untuk menghasilkan karya meskipun ditemukan dari beberapa penulis kalau usia tersebut cukup produktif untuk menghasilkan karya. Informasi terakhir menyebutkan bahwa Shamad lahir tahun 1150 H/ 1737 M. Informasi ini dianggap cukup kuat kebenarannya sebab diperoleh dari *Faydh al-Ihsani* (naskah manakib yang ditemukan di Palembang sebagai koleksi pribadi Kemas Andi Syarifuddin). Mal An Abdullah, *Abdus Samad al-Palimbani Data Baru Tentang Hayat dan Karyanya*, h. 1733, t.t. (22 Desember 2014).

⁶⁰ Waini Hambali al-Banjari, *Manakib Syekh Abdush Shamad al-Falimbani* (Kandangan: Sahabat, 2012), h. 4. Abdus Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin (Perjalanan Orang yang Salik Kepada Allah)*, pentahqiq Ahmad Fahmi bin Zamzam (Banjarbaru: Darussalam Yasin, 2010), h. xviii. Abdus Shamad al-Falimbani, *Hidayatus Salikin fi Suluki Maslakil Muttaqin (Petunjuk Jalan Bagi Orang yang Takut Kepada Allah Taala)*, pentahqiq Ahmad Fahmi bin Zamzam (Banjarbaru: Darussalam Yasin, 2008), h. xxv. Hal yang harus diperhatikan dari pendapat ini adalah bahwa Shamad bukan meninggal pada tahun 1203 H/1789 M. Pemahaman yang benar adalah bahwa Shamad meninggal setelah menyelesaikan karya terakhir pada tahun 1203 H/1789 M. Jadi bukan tahun 1203 H/1789 M, tetapi setelah tahun tersebut yang kepastiannya sulit dilacak.

Kedah dan Siam).⁶¹ Daerah yang diduga tempat meninggal Shamad antara lain di perbatasan Malaysia (Kedah) dan Siam, di Patani Thailand Selatan, dan di Arabia.⁶²

⁶¹ Akbarizan, *Tasawuf...*, h. 89. Keterangan ini banyak diakui penganut tarekat Sammaniyah di Asia Tenggara yang menyatakan bahwa Shamad menghilang dalam *khalwat* di Mesjid Legor saat perang antara Kedah dan Siam pada tahun 1244 H/1831 M. Hambali al-Banjari, *Manakib Syekh...*, h. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...*, h. xviii. Shamad al-Falimbani, *Hidayatus Salikin...*, h. xxv. Kalau memang informasi mengenai kewafatan Shamad ketika mengikuti perang kemungkinan besar tahunnya tidak jauh setelah menyelesaikan karya terakhir. Heri Faridy, Rahmat Hidayat, dan Ika Prasasti Wijayanti, ed., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid I* (Bandung: Angkasa, 2008), h. 61. Meskipun demikian terdapat informasi bahwa setelah menyelesaikan karya terakhirnya Shamad mengunjungi saudara tirinya Abdul Qadir di Kedah, lalu ikut mengupayakan pembebasan kota Kuala dari pendudukan tentara Siam dengan ikut berperang dan pada saat itulah Shamad wafat. Tim Penulis IAIN, *Ensiklopedi Islam...*, h. 33. Tahun kewafatan yang disebutkan ketika terjadinya perang tersebut adalah tahun 1244 H/1828 M, maka berdasarkan perkiraan tahun kelahirannya Shamad berusia 124 tahun ketika mengikuti perang, hal ini cukup meragukan dan sulit diterima. Faridy, Hidayat, dan Wijayanti, ed., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid I*, h. 61. Kewafatan Shamad memang diperkirakan akibat jatuh di medan perang Kedah melawan Siam, tetapi peristiwa tersebut terjadi pada 17 Dzulkaidah 1254 H atau 1 Februari 1839 M yang kemudian dimakamkan di Ban Trab (Mukim Jenong, daerah Chenok wilayah Senggora, tepatnya di kebun karet di pinggir jalan raya antara Chenok dan Senggora. Abdullah, *Abdus Samad...*, h. 1733. Tahun kewafatan Shamad ini dikaitkan dengan tahun kelahirannya pada 1150 H/ 1747 M. Dengan mengaitkan antara waktu kelahiran dan kewafatan tersebut, maka Shamad berusia sekitar 92 tahun yang hal ini cukup bisa diterima akal pikiran. Selain itu tahun 1200 H/ 1785 M juga dikatakan sebagai tahun kewafatan Shamad. Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 246. Tahun 1235 H/ 1819 M dipercaya sebagai tahun kewafatan Shamad berdasarkan fakta yang disebutkan oleh ulama besar dari Mekkah yang berasal dari Padang bernama Syekh Muhammad Yasin bin Isa al-Fadani dalam kitab *al-'Iqdu'l Farid*. Tahun 1242 H/1830 M juga disebut sebagai waktu kewafatan Shamad, hal ini berdasarkan artefak sejarah berupa bendera berwarna merah jingga yang bertuliskan syair Arab yang diyakini sebagai hasil karya Shamad tentang kemenangan Kedah atas Siam pada tahun tersebut. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...*, h. xviii. Shamad al-Falimbani, *Hidayatus Salikin...*, h. xxv. Informasi lain yang ditemukan cukup mengejutkan, yakni bahwa Shamad wafat pada tahun 1239 H/1823 M

Ayah Shamad adalah Syeikh Abdul Jalil bin Abdul Wahab bin Syeikh Ahmad al-Mahdani al-Yamani yang merupakan seorang sufi di Shana', Yaman.⁶³ Informasi lain menyebutkan

setelah ditangkap oleh tentara Siam lalu dibunuh dengan cara dipancung lehernya. Bagian kepala dibawa ke Bangkok sebagai simbol kemenangan Siam, sedangkan badannya dimakamkan di perkuburan Kampung Ban Terab (Mukim Centong, daerah Cenak, wilayah Singgora, Thailand) [Ban Trab, Mukim Jenong, daerah Chenok wilayah Senggora, Thailand]. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...*, h. xviii-xx. Shamad al-Falimbani, *Hidayatus Salikin...*, h. xxvi.

⁶² Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 245-246. Adapun menurut Mulyati, tidak ditemukan keterangan mengenai makam Shamad baik di Hijaz maupun di Palembang. Mulyati, *Tasawuf Nusantara...*, h. 112. Meskipun demikian, Azra berpendapat bahwa di antara beberapa tempat tersebut lokasi di Arabia terkesan kuat menjadi tempat meninggal Shamad. Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 246.

⁶³ Alwi Shihab, *Islam Sufistik Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), h. 69. Hambali al-Banjari, *Manakib Syekh...*, h. 4. Faktor kedatangan Syeikh Abdul Jalil ke Palembang sebenarnya belum jelas. Sebuah riwayat dalam buku *At Tarikh Salasiah Negeri Kedah* menceritakan bahwa Muhammad jiwa (murid Syeikh Abdul Jalil) menjadi Sultan Kedah melantik Syeikh Abdul Jalil menjadi mufti. Muhammad Jiwa kemudian memperistrikan Syeikh Abdul Jalil dengan Wan Zainab binti Dato' Seri Maharaja Putra Dewa. Dari perkawinan ini Syeikh Abdul Jalil mendapat dua orang anak bernama Wan Abdul Qadir dan Wan Abdullah. Suatu ketika murid Syeikh Abdul Jalil bernama Raden Siran dari Palembang datang ke Kedah untuk meminta kesediaan sang guru datang ke Palembang karena banyak murid yang merindukannya. Permintaan ini disetujui Syeikh Abdul Jalil setelah mendapat izin dari Sultan Muhammad Jiwa. Di Palembang Raden Siran yang berusaha agar Syeikh Abdul Jalil menikah lagi di Palembang berhasil menjodohkan beliau dengan Raden Ranti. Dari perkawinan inilah beliau mendapat seorang anak laki-laki yang diberi nama Abdush-Shamad atau yang kemudian terkenal dengan Syeikh Abdush-Shamad al-Falimbânî. Lihat Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara* (Surabaya: Al Ikhlas, 1930), h. 86-90. Lihat juga Akbarizan, *Tasawuf Integratif...*, h. 87-88. Lihat juga Hambali al-Banjari, *Manakib Syekh...*, h. 4-8. Tahun kedatangan ayah Shamad ke Palembang menurut Azra pada 1112 H/ 1700 M. Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 246. Adapun Shihab hanya menyebutkan bahwa ayah Shamad datang ke Palembang pada penghujung abad XVII M. Shihab, *Islam Sufistik...*, h. 69. Ayah Shamad juga dikatakan sering melakukan perjalanan ke India dan Jawa sebelum akhirnya menetap di Kedah, Semenanjung Melayu. Tim Penulis IAIN,

bahwa ayah Shamad memang seorang Syekh yang berasal dari Sana'a (Yaman), tetapi bernama Abdullah menurut sumber Melayu dan Abdurrahman menurut sumber Arab.⁶⁴ Jika dilihat dari silsilah pihak ayah, maka Shamad dapat dikatakan keturunan Arab Yaman.⁶⁵

Shamad menikah dengan seorang wanita berasal dari Yaman Selatan bernama Aisyah binti Idrus Aden dan dikaruniai putri yang diberi nama Fatimah dan Rukiah. Rukiah menikah dengan pemuda asal Palembang bernama Kgs. H. Muhammad Zen bin Kgs. Syamsuddin (cucu ulama besar Faqih Jalaluddin yang juga murid dan khalifah Shamad) dan dikaruniai empat orang anak sebagai cucu Shamad yang bernama Nyayu Zubaidah, Nyayu Aisyah, Nyayu Hausah dan Kgs. Abdul Karim. Keturunan Shamad hingga sekarang sebagian besar menjabat Kepenghuluan Palembang dan berdomisili di

Ensiklopedi Islam, h. 33. Azra sependapat bahwa ibu Shamad sebagai wanita Palembang. Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 246.

⁶⁴ Pendapat ini didasarkan silsilah riwayat hadits yang diriwayatkan oleh Musnid al-Hijaz al 'Allamah Syekh Yasin bin Isa al Fadani. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...*, h. xv. Menurut *Faydh al-Ihsani* nama ayah Shamad yang sebenarnya memang Abdurrahman, sedangkan nama Abdul Jalil merupakan ayah Abdurrahman. Abdul Jalil menikah dengan Raden Ranti (anak dari Pangeran Purbaya bin Sultan Muhammad Manshur) lalu melahirkan anak bernama Abdurrahman yang selanjutnya menikah sehingga dikaruniai anak bernama Abdush-Shamad. Abdullah, *Abdus Samad...*, h. 1733.

⁶⁵ Shihab, *Islam Sufistik ...*, h. 69. Sebagai anak keturunan Arab Yaman, menurut kebiasaan Arab memakai sebutan al-Mahdani di akhir nama sebagaimana ayah Shamad. Shamad justru menggunakan sebutan al-Falimbânî di akhir namanya, hal ini kemungkinan karena Shamad sendiri yang tidak merasa perlu mencantumkan sebutan Arab, sebab silsilah keturunan Shamad dari Arab tidak jelas keterangannya. Nasution, dkk, ed., *Ensiklopedi Islam II*, h. 32. Lihat juga Faridy, Hidayat, dan Wijayanti, ed., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid I*, h. 61.

pemukiman khusus bernama “Guguk Pengulon” di belakang Masjid Agung (Kampung 19 Ilir). Nama Shamad sendiri diabadikan oleh pemerintah Palembang menjadi salah satu nama jalan yang terletak di Kelurahan 22-23 Ilir Palembang.⁶⁶

Shamad hidup di lingkungan spiritual yang masyarakatnya sangat antusias terhadap tasawuf.⁶⁷ Pendidikan awal Shamad dimulai dengan mempelajari al-Qur’an dan ilmu agama di Palembang. Pendidikan tersebut membuat Shamad menjadi *hafidz* di usia muda yaitu ketika berusia sembilan tahun.⁶⁸ Masa kecil Shamad selanjutnya dihabiskan di Kedah bersama kedua saudara tirinya di bawah bimbingan Syekh Abdul Jalil sendiri.⁶⁹ Pendidikan keagamaan mereka kemudian dilanjutkan ke pondok pengajian di negeri Patani yang kemungkinan bernama Pondok Bendang Gucil Keresik, Pondok Kuala Bekah, dan Pondok Semala.⁷⁰ Sistem yang diterapkan pada masa itu adalah hapalan dari dasar ilmu bahasa Arab seperti *nahwu* dan *sharaf*, lalu dilanjutkan dengan *ilmu Alat Dua Belas*, kemudian dasar ilmu *syariat* dalam mazhab fikih serta dasar tauhid berdasarkan *Ahlus Sunnah wal Jamaah*. Disayangkan sekali tidak ditemukan nama guru Shamad sewaktu di Pattani.⁷¹ Shamad juga sempat

⁶⁶ Andi Faus, *Syekh Abdussomad al Palembani*. [Http://Andi-Alfakir.Blogspot.Com/2011/08/Syekh-Abdussomad-Al-Palembani.Html](http://Andi-Alfakir.Blogspot.Com/2011/08/Syekh-Abdussomad-Al-Palembani.Html) (9 Mei 2015). Terdapat keterangan bahwa Shamad menikah dengan Masayu Siti Hawa di usia muda yakni setelah masa *baligh* ketika Shamad belum berangkat ke Timur Tengah untuk belajar. Abdullah, *Abdus Samad...*, h. 1733 dan h.1738.

⁶⁷ Shihab, *Islam Sufistik...*, h. 70.

⁶⁸ Abdullah, *Abdus Samad...*, h. 1733. Terdapat nama yang dipercayai sebagai guru Shamad sewaktu masih di Palembang, yaitu Sayyid Hasan bin Umar Idrus. Abdullah, *Abdus Samad...*, h. 1737.

⁶⁹ Hambali al-Banjari, *Manakib Syekh...*, h. 11.

⁷⁰ Hambali al-Banjari, *Manakib Syekh...*, h. 11.

⁷¹ Hambali al-Banjari, *Manakib Syekh...*, h. 11-12. Terdapat informasi yang tidak jelas sumbernya mengatakan bahwa Syekh Abdur Rahman bin Abdul Mubin Pauh Bok adalah guru Shamad di Pattani yang kemudian membolehkan pelajaran Shamad dilanjutkan ke Mekah dan Madinah.

mempelajari tasawuf dari kitab sufi ulama Aceh Syamsuddin al-Sumatrani dan Abdur Rauf al-Fansuri (Abdur Rauf Singkel).⁷²

Pendidikan Shamad dan kedua saudaranya dilanjutkan ke Mekkah kecuali Wan Abdullah. Wan Abdullah pada akhirnya menjadi Sultan Kedah, sedangkan Wan Abdul Qadir setelah menamatkan pendidikan di Mekkah dan Madinah dilantik menjadi mufti menggantikan Syeikh Abdul Jalil. Shamad masih menetap di Mekkah untuk melanjutkan pendidikannya ke Madinah bersama sahabatnya Muhammad Arsyad al-Banjari dan Daud bin Abdullah al-Fathani.⁷³ Kurang lebih 30 tahun masa studi Shamad di Mekkah bersama Muhammad Arsyad al-Banjari, Abdul Wahab Bugis, Abdurrahman Mashri, dan Daud bin Abdullah al-Fathani.⁷⁴ Keempat tokoh ini yang selanjutnya dikenal dengan sebutan empat serangkai dari tanah Jawi.

Shamad dikatakan memantapkan karir di Haramayn dan tidak pernah kembali ke Nusantara meskipun tetap memberikan perhatian besar melalui keterlibatan dalam komunitas Jawa.⁷⁵ Meskipun demikian, berdasarkan sumber terpercaya Shamad pulang ke kampung halaman bersama kawan empat serangkai.⁷⁶

Pada awalnya, Shamad dan kawan empat serangkai ingin melanjutkan pendidikan ke Mesir, tetapi pada akhirnya empat serangkai tersebut berangkat ke Mesir hanya untuk mengunjungi dan mempelajari lembaga pendidikan di Mesir.⁷⁷

⁷² Mulyati, *Tasawuf Nusantara...*, h. 106.

⁷³ Abdullah, *Perkembangan Ilmu...*, h. 90-91. Lihat juga Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 246.

⁷⁴ Hambali al-Banjari, *Manakib Syekh...*, h. 12-13.

⁷⁵ Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 247.

⁷⁶ Hambali al-Banjari, *Manakib Syekh...*, h. 25. Waktu kedatangan Shamad ke Palembang diperkirakan tahun 1772 M. Darmawijaya, *Kesultanan Islam Nusantara* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010), h. 56. Bahkan, dikatakan bahwa Shamad berulang kali pulang ke Nusantara setelah menyelesaikan karya terakhirnya. Maksud kepulangan Shamad diantaranya untuk mengajar. Abdullah, *Abdus Samad...*, h. 1733.

⁷⁷ Hambali al-Banjari, *Manakib Syekh...*, h. 26.

Sayang mengenai waktu keberangkatan mereka ke Mesir tidak diketahui. Perjalanan Shamad dan kawan-kawan ke kampung halaman dimulai dari Madinah menuju Jeddah, lalu singgah di Pulau Pinang, kemudian dilanjutkan ke Kedah dan Perak (Malaysia) melalui jalur darat menuju Singapura.⁷⁸

Secara umum yang termasuk nama guru Shamad antara lain Muhammad bin Abdul Karim al-Sammani,⁷⁹ Muhammad bin Sulayman al-Kurdi (ahli fikih mazhab Imam Syafi'i), Abdul al-Mun'im al-Damanhuri (ulama al-Azhar yang sejak kecil menyenangi tasawuf), 'Abu al-Fawz 'Ibrahim bin Muhammad az-Zamzami ar-Ra'is al-Makki (menguasai berbagai pengetahuan agama serta ahli astronomi), Muhammad Murad (Muhammad Khalil bin 'Ali bin Muhammad bin Murad al-Husayn dikenal menguasai ilmu lahir dan batin dan pernah

⁷⁸ Hambali al-Banjari, *Manakib Syekh...*, h. 29-30.

⁷⁹ Dengan al-Sammani, Shamad tidak hanya belajar tasawuf tetapi juga tarekat selama lima tahun di Madinah. Hal itu kemungkinan menjadi alasan sehingga Shamad dipercaya untuk mengajarkan tarekat Sammaniyah di wilayah Nusantara. Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 250. Shamad dikenal sebagai murid Indonesia yang paling ternama dari Muhammad Samman dan dipercaya untuk mengajarkan dan memperkenalkan tarekat Sammaniyah Khalwatiyah di Nusantara. Van Bruinessen, *Kitab Kuning...*, h. 294. Shihab hanya menyebut kota Palembang saja. Shihab, *Islam Sufistik...*, h. 70. Shamad juga berguru dengan Abdurrahman bin Abdul Aziz al-Maghribi atas perintah Muhammad Samman al-Madani. Dengan Abdurrahman, Shamad mempelajari kitab *an-Nafahat al-Ilahiyah* karya Muhammad Samman al-Madani dan kitab *at-Tuhfah al-Mursalah* karya al-Burhanfuri dengan Abdurrahman bin Abdul Aziz. Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 10.

⁸⁰ Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 247. Ada pula yang menyebut guru al-Falimbânî antara lain Murtadha al-Zabidi, Sayyid 'Ali bin 'Abd al-Barr al-Wana'i, 'Abd al-Rahman bin Mustafa al-'Aidarus, serta seorang guru dari Nusantara bernama 'Aqib bin Hasanuddin al-Falimbânî. Lihat Van Bruinessen, *Kitab Kuning...*, h. 64. Hambali al-Banjari, *Manakib Syekh...*, h. 19-24. Menurut Labib yang menjadi guru Shamad antara lain Syaikh Abdurrahman bin Abdul Aziz al-Maghribi, Syaikh Muhammad Fadhlullah al-Burhanfuri, Syaikh Mustafa al-Bakri, dan Syaikh Muhammad bin Abdul Karim as-Samman al-Madani yang merupakan guru utama Shamad. Labib, *Mengurai Tasawuf...*, h. 231. Sedangkan menurut Ensiklopedi Islam hanya disebutkan dua nama yang menjadi guru Shamad yaitu Muhammad bin Abdul Karim

bekerja sebagai mufti Mazhab Hanafi di Damaskus, serta menjadi Syekh tarekat Naqsyabandiyah serta dikenal sebagai ahli sejarah), Muhammad al-Jawhari al-Mashri (putra seorang muhaddits ternama, Ahmad bin 'Abd al-Karim bin Yusuf al-Karimi al-Khalidi al-Jawhari al-Azhari), dan Athaillah bin Ahmad al-Azhari al-Mashri al-Makki (muhaddits ternama).⁸⁰ Jika melihat deretan nama guru Shamad nampak bahwa pendidikan Shamad sangat tuntas dalam berbagai rumpun ilmu terutama tasawuf.⁸¹

Kitab tasawuf pertama yang dipelajari Shamad adalah kitab *Madârij al-Sâlikîn* [*Madarik al-Sâfilin ila Rusum Thariq al-Arifin*] karya Abdul Wahhab Sya'rani, kemudian dilanjutkan mempelajari kitab *Bidâyat al-Hidâyah* dan *Minhâj al-Âbidîn* karya al-Ghazali. Kesungguhan mempelajari tasawuf membuat Shamad pergi ke

Al-Sammani, Abdul Al-Mun'im al-Damanhuri. Tim Penulis IAIN, *Ensiklopedi Islam*, h. 33. Nama-nama yang juga disinyalir sebagai guru Shamad, antara lain Faqih Jalaluddin (w.1748 M), Hasan bin Umar Idrus, Said bin Muhammad, Abdul Ghani bin Muhammad al-Hilal, Ibrahim bin Muhammad Zamzami ar-Rais (w.1780 M), Muhammad bin Sulaiman al-Kurdi (w.1779 H), Sulaiman Ujaili (w.1789 H), Atho'llah bin Ahmad (w.1747 H), Ahmad bin Abdul Mun'im ad-Damanhuri (w.1778 M), Ahmad Abu as-Sa'adah, Muhammad Khalil bin Ali al-Husaini (w.1791 M), Muhammad bin Ahmad al-Jauhari al-Misri (w.1772 M), Muhammad Mirdad, Hasanuddin bin Jakfar al-Palembani, Murtadha al-Zabidi, Abdurrahman bin Mustafa al-Idrus, Thayib bin Jakfar al-Palembani, Sayid Ahmad bin Muhammad Syarif Makbul al-Ahdal, Ibrahim al-Kurani al-Madani, dan Muhammad Samman (w.1776 M). Faus, *Syekh Abdussomad*. Di antara semua nama tersebut memang terdapat beberapa nama yang pada umumnya dikenal sebagai guru Shamad oleh berbagai literatur, tetapi nama yang lain nampak baru diketahui. Jika melihat keilmuan dan karya yang dihasilkan Shamad, kemungkinan nama yang baru disebutkan sebagai guru Shamad memang dapat diperhitungkan sebab kegiatan belajar tidak hanya dapat dilakukan dengan cara mengambil ilmu secara langsung tetapi juga bisa berguru melalui kitab. Meskipun cara yang disebutkan terakhir hanya mampu dilakukan oleh kalangan tertentu yang setidaknya telah memiliki bekal pengetahuan yang mapan.

⁸¹ Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 249.

Madinah untuk mengambil *talqin* tarekat Syathariyah kepada Muhammad Abu Thahir bin Ibrahim. Shamad juga mempelajari dan mengambil ijazah *ratib* Ahmad al-Qusyayi.⁸² Shamad kemudian berniat kembali ke Mekkah untuk mencari keilmuan tasawuf yang lebih luas. Dalam perjalanan kembali ke Mekkah Shamad bertemu Shiddiq al-Madani bin Umar Khan di Jeddah yang menceritakan keutamaan Muhammad Samman al-Madani. Hal tersebut membuat Shamad ketika tiba di Mekkah langsung mempelajari *ratib* Samman, namun karena gejolak hati yang kuat membuat Shamad kembali ke Madinah untuk berguru kepada Muhammad Samman.⁸³

Dalam khazanah pemikiran tasawuf nusantara, kedudukan Shamad yang muncul pada sekitar abad XVIII M dianggap menggantikan posisi Nuruddin ar-Raniri dalam pergelutan pemikiran menghadapi pengikut Hamzah Fansuri. Shamad menjadi pengikut al-Ghazali dalam akidah.⁸⁴ Karya Shamad berjumlah 7 buah dengan rincian 2 buah sudah dicetak, 4 buah masih berupa naskah, dan 1 buah baru diketahui namanya.⁸⁵ Rincian nama kitab tersebut, yaitu:

1. *Zuhrah al-Murid fi Bayan Kalimah at-Tauhid* (kitab yang berisi uraian tentang kalimat tauhid, yang pada dasarnya merupakan kumpulan pelajaran di Mesir yang telah diterima dari Ahmad ibn 'Abd al-Mun'im al-Damanhuri, ditulis pada tahun 1178 H/1764 M).⁸⁶
2. *Zad al-Muttaqin fi Tauhid Rabb al-Alamin* (ringkasan ajaran tauhid menurut Muhammad Samman).

⁸² Abdullah, *Abdus Samad...*, h. 1739.

⁸³ Abdullah, *Abdus Samad...*, h. 1739-1740.

⁸⁴ M. Jamil, *Cakrawala Tasawuf Sejarah Pemikiran dan Kontekstualitas* (Jakarta: Gaung Persada Press), h. 150-151.

⁸⁵ Akbarizan, *Tasawuf Integratif...*, h. 89. Tim Penulis IAIN, *Ensiklopedi Islam...*, h. 33. Alwi Shihab, *Islam Sufistik Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), h. 71.

⁸⁶ Mulyati, *Tasawuf Nusantara...*, h. 106.

3. *Nashihat al-Muslimin wa Tadzkirah al-Mu'minin fi Fada'il al-Jihad fi Sabil Allah wa Karamat Al-Mujahidin fi Sabil Allah* ditulis pada tahun 1778 H/1765 M.⁸⁷ Tulisan ini menggunakan bahasa Arab yang membahas keutamaan perang suci menurut al-Qur'an dan Hadis dengan tujuan untuk menggugah semangat jihad umat Islam sedunia.
4. *Tuhfah al-Ragibin fi Bayan Haqiqah Imam al-Mu'minin wa Ma Yufsiduhu fi Riddah al-Murtaddin* merupakan peringatan agar tidak tersesat oleh berbagai paham yang menyimpang dari Islam, seperti ajaran tasawuf yang mengabaikan syariat dan paham *wujudiyah mulhid* yang sedang marak pada waktu itu. Kitab ini ditulis pada tahun 1188 H/1774 M atas permintaan Sultan Palembang.⁸⁸
5. *Al-'Urwah al-Wusqa wa Silsilah Ulil-Ittiqa'*, ditulis dalam bahasa Arab yang berisikan wirid-wirid yang perlu dibaca pada waktu-waktu tertentu.
6. *Ratib 'Abdal-Samad*, semacam buku saku yang berisi zikir, puji-pujian dan doa yang dilakukan setelah shalat Isya. Pada dasarnya isi kitab ini hampir sama dengan yang terdapat pada Ratib Samman.
7. *Hidayah as-Salikin fi Suluk Maslak al-Muttaqin* (berisi petunjuk bagi orang yang takut kepada Allah) yang selesai di Mekkah pada tahun 1192 H/1778 M,⁸⁹ sering disebut sebagai terjemahan dari *Bidayah al-Hidayah* karya al-Ghazali. Anggapan bahwa kitab *Hidayatus Salikin* sebagai terjemahan dari kitab *Bidayatul Hidayah* karangan al-Ghazali bukan pendapat yang keliru, akan tetapi perlu diperhatikan bahwa penjelasan dalam kitab *Hidayatus Salikin* tidak hanya berasal dari kitab *Bidayatul Hidayah*

⁸⁷ Mulyati, *Tasawuf Nusantara...*, h. 107.

⁸⁸ Mulyati, *Tasawuf Nusantara...*, h. 107. Ada anggapan bahwa kitab ini merupakan karya Muhammad Arsyad al-Banjari. Syukur, *Pemikiran-Pemikiran...*, h. 2

⁸⁹ Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 271.

seluruhnya melainkan ditambah perkara yang dianggap penting dari kitab tasawuf yang lain. Kitab terjemahan langsung dari *Bidayatul Hidayah* tanpa tambahan penjelasan seperti kitab yang dibuat oleh Daud bin Abdullah al-Fatani.⁹⁰

8. *Sayr as-Sâlikîn ila Ibadah Rabb al-Alamin* (berisi uraian tentang cara beribadah kepada Allah SWT) ditulis antara 1194 H/1780 M-1203 H/1788 M, karya yang berorientasi *sunni* tetapi juga memuat pemikiran berwawasan tasawuf falsafi.⁹¹

Warisan intelektual Shamad ada pula menambahkan 18 judul tulisan, yakni:

1. *Risâlah fi Bayân Asbâb Muharramâ li al-Nikâh* (1179 H/1765 M), terdapat versi Melayu dengan judul *Risâlah Pada Menyatakan Sebab yang Diharamkan bagi Nikah*.
2. *Risâlah Mi'râj* (ditulis di Mekkah dan selesai pada Jum'at, 11 Rajab 1181 H/2 Desember 1767 M).
3. *Nashîhat al-Muslimîn wa Tadzkirat al-Mu'minîn fi Fadhl al-Mujâhidîn fi Sabîl Allâh* (ditulis pada 1185 H/1771 M).
4. Dua buah surat yang isinya sama tentang pesan perang jihad melawan kaum kafir Belanda yang disertai alasan keagamaan yang ditujukan kepada Sultan Mataram Hamengkubuwana dan Susuhunan Prabu Jaka (Pangeran Singasari)
5. Surat kepada Pangeran Paku Negara (Mangkunegara) tentang pesan jihad dengan penjelasan alasan keagamaan lebih panjang.

⁹⁰ Abdullah, *Perkembangan Ilmu...*, h. 94.

⁹¹ Shihab, *Islam...*, h. 71-72. Tim Penulis IAIN, *Ensiklopedi Islam...*, h. 33. Nasution, dkk, ed., *Ensiklopedi Islam I*, h. 33. Faridy, Hidayat, dan Wijayanti, ed., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid II*, h. 63. Jamil, *Cakrawala Tasawuf...*, h. 149-150.

6. *Al-'Urwat al-Wustqâ wa Silsilat al-Waliyy al-Atqâ* (ditulis dalam bahasa Jawi berisi kumpulan wirid-wirid yang diperoleh dari Syekh Samman).
7. *Al-Risâlat fi Kayfiyat al-Ratîb Laylat al-Jumu'ah*.
8. *Risâlah Mengenai Hukum Syara'* (selesai ditulis pada hari Ahad, 10 Rajab 1201 H/28 April 1787 M di Mekkah).
9. *Mulhiq fi Bayân al-Fawâ'id al-Nâfi'ah fi Jihâd fi Sabîl Allâh* (Suatu Perhubungan Pada Menyatakan Akan Beberapa Faedah di Dalam Perang Sabilillah).
10. *'Ilm Tashawwuf* (risalah kecil dan ringkas mengenai ilmu tasawuf dan sedikit tentang ilmu tauhid).
11. *Mulkhîsh al-Tuhbat al-Mafdhah min al-Rahmat al-Mahdhah 'Alaihi al-Shalât wa al-Salâm* (saduran *Tuhfat al-Mursalah* karya al-Burhanfuri).
12. *Anîs al-Muttaqîn* (menguraikan tema akhlak menurut tasawuf).
13. *Puisi Kemenangan Kedah*.
14. *Wahdat al-Wujud* (terdapat dalam salinan berbahasa Latin).
15. *Sawâthi' al-Anwâr*.
16. *Irsyadâ Afdhal al-Jihâd*.
17. *Risâlah fi al-Awrâd wa al-Adzkar*.
18. *Fadhâ'il al-Ihyâ' li al-Gazâlî*.⁹²

⁹² Abdullah, *Abdus Samad...*, h.1746-1747.

D. Konsep Insan Kamil Dalam Kitab *Siyar as-Sâlikîn*

1. Tentang Kitab *Siyar as-Sâlikîn*

Judul lengkap kitab *Siyar as-Sâlikîn* adalah *Siyar as-Sâlikîn fi Thariqah as-Sâdât ash-Shûfiyah*. Dalam penerbitan lain lebih banyak menyebutkan judul lengkap kitab ini dengan *Sair as-Sâlikîn ila Ibadah Rabb al-Alamin*.⁹³ *Siyar as-Sâlikîn* merupakan kitab tasawuf dalam bahasa Arab Melayu yang terdiri atas empat bagian. Bagian pertama membahas tentang ilmu *ushuluddin* dan segala masalah yang berkaitan dengan ibadah *zahir* (ditulis pada 1193 H/1779 M dan selesai pada awal tahun 1194 H/1780 M di Mekah).⁹⁴ Bagian kedua membahas hukum dan adab yang berlaku dalam kehidupan (mulai ditulis pada 1194 H/1780 M dan selesai pada hari Sabtu, 19 Ramadan 1195 H/1781 M di Thaif).⁹⁵ Bagian ketiga membahas makasiat yang membinasakan amal (mulai ditulis pada tahun 1195 H/1781 M dan diselesaikan pada 19 Safar 1197 H/1783 M di Mekkah).⁹⁶ Bagian keempat

⁹³ Judul ini salah satunya ditemukan dalam versi *tahqiq* oleh Ahmad Fahmi bin Zamzam. Lihat Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin*. Peneliti tidak menemukan adanya faktor atau maksud yang menyebabkan adanya perbedaan judul tersebut. Menurut pendapat penulis perbedaan tersebut tidak perlu menjadi perdebatan panjang, sebab kandungan isi kitab tidak memiliki perbedaan sama sekali.

⁹⁴ Abdush-Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn fi Thariqah as-Sâdât ash-Shûfiyah Juz I* (Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th), h. 241. Abdus Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin (Perjalanan Orang yang Salik Kepada Allah) Juz Pertama*, pentahqiq Ahmad Fahmi bin Zamzam (Banjarbaru: Darussalam Yasin, 2010), h. 604.

⁹⁵ Abdush-Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn fi Thariqah as-Sâdât ash-Shûfiyah Juz II* (Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th), h. 248. Abdus Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin (Perjalanan Orang yang Salik Kepada Allah) Juz Kedua*, pentahqiq Ahmad Fahmi bin Zamzam (Banjarbaru: Darussalam Yasin, 2010), h. 599.

⁹⁶ Abdush-Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn fi Thariqah as-Sâdât ash-Shûfiyah Juz III* (Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th), h. 208. Abdus Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin (Perjalanan Orang yang Salik Kepada Allah) Juz Ketiga*, pentahqiq Ahmad Fahmi bin Zamzam (Banjarbaru: Darussalam Yasin, 2010), h. 499.

membahas ibadah batin (tidak disebutkan tahun penulisannya, sedangkan selesainya pada 20 Ramadan 1203 H/1788 M di Thaif).⁹⁷ Sebagian besar isi kitab ini adalah merupakan terjemahan dari *Lubab Ihya* (mukhtasar atau ringkasan kitab *Ihya Ulumiddin* karya al-Ghazali). Shamad sendiri menggolongkan kitab ini sebagai kitab tasawuf *mubtadi* (pemula).⁹⁸

Kitab *Siyar as-Sâlikîn* banyak diajarkan bukan hanya di Indonesia, tetapi sampai Asia Tenggara. Kitab ini dicetak pertama kali di Mekkah pada tahun 1889 M, kemudian dicetak di Kairo pada tahun 1893 M. Pencetakan terhadap kitab ini antara lain dilakukan oleh percetakan Daar al-Fikri Beirut, al-Haramayn Singapura, Malaysia, Brunai Darussalam, Mesir, Mekkah, dan berbagai percetakan lain di Nusantara.⁹⁹

Literatur yang digunakan Shamad dalam karya ini, antara lain:

1. *Bidayah al-Hidayah, Minhaj al-'Abidin, 'Arba'in fi 'Ushul ad-Din, Mukhtashar 'Ihya 'Ulum ad-Din, dan Ihya 'Ulum ad-Din* karya Muhammad bin Muhammad al-Ghazali.
2. *Al-Ghunyah* karya Abdul Qadir al-Jilani.
3. *As-Sayr wa as-Suluk ila Malik al-Muluk* karya Qasim al-Halabi.
4. *Ad-Durr ats-Tsamin, az-Zahr al-Basim, dan al-Futuhat al-Qudsiyyah* karya 'Abd al-Qadir al-'Aydarus.
5. *An-Nasha'ih ad-Diniyyah, Al-Fushul al-'Ilmiyyah wa al-'Ushul al-Hikamiyyah, Risalat al-Mu'awanah wa al-Muzhaharah wa*

⁹⁷ Abdush-Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn fi Thariqah as-Sâdât ash-Shûfiyyah* Juz IV (Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th), h. 267. Abdus Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin (Perjalanan Orang yang Salik Kepada Allah)* Juz Keempat, pentahqiq Ahmad Fahmi bin Zamzam (Banjarbaru: Darussalam Yasin, 2010), h. 660.

⁹⁸ Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn...* Juz III, h. 177. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...* Juz Ketiga, h. 428.

⁹⁹ Hambali al-Banjari, *Manakib Syekh...*, h. 62.

al-Mawa'izh li ar-Raghibin min al-Mu'minin fi Thariq al-Akhirat, dan ad-Da'wat at-Tammah wa at-Tadzkirat al-'Ammah karya 'Abd al-Lah bin 'Alawy al-Haddad.

6. *'Ithaf al-Sa'il.*
7. *Al-Washiyyat al-Jaliyyah li as-Salikin li Thariqat al-Khalwatiyah.*
8. *Hidayat al-'Ahabab fi Ma li al-Khalwat min Asy-Syuruth wa al-'Adab.*
9. *Risalat ash-Shuhbah al-Lati Bayyana fiha al-Khidmat wa al-Mahabbah.*
10. *Bulugh al-Maram fi Khalwat 'Ahl asy-Syam.*
11. *Nazhm al-Qiliadah fi Kayfiyyat 'Ijlas al-Murid 'ala as-Sajadah.*¹⁰⁰

2. Penjelasan Insan Kamil Dalam Kitab *Siyar as-Sâlikîn*

Pembahasan Insan Kamil menurut Shamad berangkat dari pemahaman terhadap tauhid. Shamad menjelaskan bahwa makna tauhid adalah keyakinan bahwa tidak ada Tuhan yang sebenar-benarnya selain Allah dan tidak ada sekutu baginya.¹⁰¹ Allah merupakan zat *wajibul wujud* yang paling berhak

¹⁰⁰ Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn*.

¹⁰¹ Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn...Juz IV*, h. 101-102. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...Juz Keempat*, h. 249. Shamad menyebutkan bahwa sifat Allah terbagi atas 4 bagian, yaitu:

1. Sifat *salbiyah* seperti Esa, Tunggal, Yang dikehendaki hamba, Yang tidak tertandingi, Sedia, Yang terdahulu tidak berpermulaan, Yang kekal tiada akhir, Yang kekal selamanya, Yang berdiri sendiri, Yang ada selamanya.
2. Sifat *tanzih* seperti bukan *jisim* yang dapat dirupakan, bukan *jauhar* yang *dihadkan* dan dikira-kira, tidak menyamai *jisim* yang *baharu*, bukan benda yang mengambil tempat atau bertempat, dan berlainan sifat dengan makhluk.
3. Sifat *wujudiyah* (*ma'ani*) seperti *hayat* (hidup selamanya), *qudrat* (kuasa), *ilmu* (mengetahui), *iradah* (berkehendak), *sama'* (mendengar), *bashar* (melihat), *kalam* (berkata-kata).
4. Sifat *tsubutiyah* (*ma'nawiyah*) seperti Yang hidup, Yang mengetahui, Yang kuasa, Yang berkehendak, Yang mendengar, Yang melihat, dan Yang berkata-kata. Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn...Juz I*, h. 21-28. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...Juz Pertama*, h. 54-72.

atas segala sifat kesempurnaan. Pengertian Insan Kamil menurut Shamad adalah orang yang telah mencapai *ma'rifat*,¹⁰² seperti kedudukan para nabi dan wali. *Ma'rifat* paling sempurna di antara nabi dan wali adalah *ma'rifat* Nabi Muhammad SAW, sehingga beliau merupakan bentuk paling sempurna Insan Kamil.¹⁰³ Tauhid menurut al-Falimbânî selanjutnya terbagi dalam empat *martabat*, yaitu:

1. Tauhid orang munafik yang hanya mengatakan dengan lidah ucapan "*Laa Ilaha illa Allah*" tetapi lupa dengan maknanya.
2. Tauhid orang awam yang mengucapkan "*Laa Ilaha illa Allah*" dan membenarkan maknanya dalam hati. Tauhid ini seperti yang dibicarakan dalam ilmu *ushuluddin* oleh fukaha dan *mutakallimin* Asy'ariyah dan Maturidiyah.

¹⁰² Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn ...Juz IV*, h. 106. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...Juz Keempat*, h. 260.

¹⁰³ Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn...Juz IV*, h. 106. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...Juz Keempat*, h. 260. Shamad menyebutkan perihal Nabi Muhammad SAW dalam satu bab khusus yakni pada bab "Adab Kehidupan dan Akhlak Rasulullah SAW" pada Juz II. Di antara aspek keistimewaan Nabi Muhammad yang disebutkan Al-Falimbânî adalah *shurah*. Warna jasad Nabi *azharul launi* (putih yang bercahaya tidak tercampur merah) pada anggota badan di bawah pakaian, sedangkan warna putih bercampur merah pada muka dan leher Nabi. Rambut Nabi *rajilas sya'ri* (ikal yang baik, tidak terlalu tegak maupun keras, dan tidak pula terlalu keriting). Muka Nabi sangat elok. Nabi memiliki 10 nama di sisi Tuhan, yaitu Muhammad, Ahmad, *al-Mahi* (terlepas dari kufur), *al-'Aqib* (Sebagai Nabi), *al-Hasyir* (penghimpun makhluk di alam mahsyar), *Rasulul Rahmah* (*Rasulul Taubah*, *Rasulul Malahim*), *al-Muqaffa*, dan *al-Qatsam* yaitu *al-Kamil al-Jami* (penghimpun semua sifat sempurna). Lihat Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn...Juz II*, h. 241-243. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...Juz Kedua*, h. 583-587. Al-Falimbânî juga menegaskan bahwa Allah memang melebihkan Nabi Muhammad di atas Nabi lain sehingga menjadikan beliau sebagai penghulu manusia. Abdush-Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn ...Juz I*, h. 31. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...Juz Pertama*, h. 78.

3. Tauhid *khawwash* atau *muqarrabin* yakni memandang keesaan Allah melalui hati (*kasyaf*) dengan perantaraan nur Tuhan yang benar. Tauhid pada *martabat* ini memandang sesuatu yang terlihat banyak sesungguhnya berasal dari Allah yang Maha Esa, sehingga disebut juga *tauhid al-af'al* yang didalamnya termasuk *tauhid al-asma'* dan *tauhid al-shifat*. Makna *tauhid al-af'al* adalah memandang bahwa perbuatan manusia maupun hewan berasal dari satu perbuatan Allah.
4. Tauhid *khawwashul khawwash* yakni hanya melihat zat Tuhan, segala yang terdapat di alam dalam pandangannya tidak lain adalah zat Tuhan. Orang yang sampai pada *martabat* ini akan merasakan *fana* dalam tauhid, yaitu tidak merasa akan kediriannya sebab dalam pandangannya (*syuhud*) hanya Allah yang Maha Esa yang terlihat. Tauhid ini juga yang disebut kaum sufi dengan ilmu hakikat, ilmu *ma'rifat*, atau *wahdatul wujud*. *Martabat* ini merupakan tauhid *shiddiqin* (orang yang benar), *arifin* (orang yang bijak), atau sufi yang *muhaqiqin* dan *arifin*.¹⁰⁴

Menurut Shamad pencapaian Insan Kamil adalah pencapaian *ma'rifat*. *Ma'rifat* kepada Allah dilakukan melalui *maqamat* dan *tajalli*. *Maqamat* versi Shamad dilakukan dengan upaya penyucian hati dengan menundukkan nafsu, sebab menurut Shamad hati merupakan sumber kemuliaan manusia dan berfungsi sebagai raja bagi diri manusia. Penjelasan mengenai penyucian nafsu menurut Shamad terdiri atas tujuh tingkatan, yaitu:

¹⁰⁴ Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn...*Juz IV, h. 102-103. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...*Juz Keempat, h. 250-253.

¹⁰⁵ Abdush-Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn fî Thariqah as-Sâdât ash-Shûfiyah* Juz III (Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th), h. 8-12. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...*Juz Ketiga, h. 15-24.

1. *Nafsu ammarah* perjalanannya kepada Allah, alamnya alam *syahadat* atau *ajsam*, dan sifatnya cenderung kepada kejahatan. Sifat nafsu ini seperti *jahil*, kikir, tamak, *takabur*, perkataan sia-sia, banyak marah, suka makan, *hasad*, lalai, berperangai jahat, dan sifat kejahatan lainnya. Untuk menundukkan nafsu ini dilakukan dengan mengamalkan syariat.
2. *Nafsu lawwamah* perjalanannya karena Allah, alamnya alam *barzakh* atau alam *mitsal*, dan sifatnya mencela kejahatan. Sifat nafsu ini seperti menyesali diri ketika kekurangan, banyak pikir, *ujub*, *riya*, banyak menentang, dan suka terkenal. Untuk menundukkan nafsu ini dilakukan dengan mengamalkan tarekat dan melakukan *mujahadah* dengan amal saleh.
3. *Nafsu mulhamah* perjalanannya karena Allah, alamnya alam *arwah*, pandangannya *syuhud* bahwa segala perbuatan berasal dari *qudrat* Allah sehingga *fana* dari perbuatan lain selain perbuatan Allah (*fana af'al*). Sifat nafsu ini murah hati, tidak sombong, merendahkan diri, sabar, *hilm* (tidak cepat marah), pemaaf, dan berbuat amal saleh atau kebajikan.
4. *Nafsu muthmainnah* perjalanannya serta Allah, alamnya *haqiqat Muhammadiyah*, pandangannya *syuhud* bahwa segala sifat berasal dari sifat Allah (*fana shifat*). Untuk menundukkan nafsu ini dengan *ma'rifat* ilmu hakikat. Sifat nafsu ini seperti *jud* (murah hati dan tawakkal), *hilm* (tidak cepat marah), syukur, ridha, sabar atas bala dan berakhlak dengan akhlak Nabi.
5. *Nafsu radiiah* perjalanannya *fillah*, alamnya alam *lahut* yakni alam zat. Pandangan dalam *nafsu radiiah* syuhud akan zat Allah tanpa melauai perbuatan, sifat, maupun nama Tuhan sehingga *fana* dari sifat kemanusiaan. Sifat nafsu ini benci dengan sesuatu yang lain dari Allah, ikhlas, *wara'*, lalai dari yang lain dari Allah, dan ridha.
6. *Nafsu mardhiah* perjalanannya dengan Allah sampai mabuk dan bingung dalam *ma'rifat*, alamnya alam *ajsad*. Sifat

nafsu ini berperangai baik, meninggalkan yang lain dari Allah, lemah lembut, menunjukkan kebaikan, memaafkan, dan kasih kepada manusia.

7. *Nafsu kamalah* perjalanannya *billah* dengan *qudrat* dan *iradat* Allah sehingga pandangannya *syuhud* akan segala makhluk dalam ketuhanan yang Esa, maksudnya sifat ketuhanan terdapat di alam dan sekalian makhluk. Alamnya adalah *syuhudul katsrah fi wahdah* dan *syuhudul wahdah fi katsrah*.¹⁰⁵

Ketujuh ini merupakan tempat bagi wali Allah yang *kamil mukammil* lagi *khawwassul khawwas*, *martabat* keempat merupakan tempat bagi wali Allah yang *awam*, *martabat* kelima bagi wali Allah yang *khawwas*, dan *martabat* keenam merupakan tempat bagi wali Allah yang *khawwasul khawwas*.¹⁰⁶

Dalam upaya pencapaian *ma'rifat* agar memperoleh predikat Insan Kamil juga dijelaskan Shamad melalui *maqamat* dalam versi lain yang terdiri dari 10 *maqam*, yaitu:

1. Taubat

Taubat merupakan jalan pertama untuk sampai *ma'rifat* kepada Allah. Taubat mengandung penyesalan terhadap dosa, mengerjakan yang telah ditinggalkan, serta mencita-citakan tidak akan mengerjakan dosa di masa yang akan datang. Taubat terbagi tiga yaitu taubat orang *awam*, taubat orang *khawwas*, dan taubat orang *khawwasul khawwas*. Taubat orang *awam* adalah meninggalkan maksiat lahir (seperti berzina, membunuh, atau mencuri), tetapi masih melakukan maksiat batin. Taubat orang *khawwas* sudah sampai pada meninggalkan maksiat batin (seperti riya, ujub, hasad, atau takabur). Taubat orang *khawwasul khawwas* adalah meninggalkan dari segala hal yang melalaikan ingat kepada Allah (*dzikrullah*) atau sesuatu yang terlintas dalam hati selain dari Allah.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn*...Juz III, h. 12. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin*...Juz Ketiga, h. 24.

¹⁰⁷ Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn*...Juz IV, h. 3-4 dan h. 8. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin*...Juz Keempat, h. 6 dan h. 18-20.

2. Sabar dan Syukur

Sabar tersusun atas tiga perkara, yaitu mengetahui ilmu tentang sabar, berbuat sabar melalui hati karena susahnyaberibadah atau meninggalkan maksiat serta berlebihan dalam syahwat yang boleh, berperangai dan bersifat sabar seperti ketika mendapatkan kesusahan. Sabar terdiri atas tiga *maqam*. Pertama, *at-tashabbur* (sabar karena Allah atau sabar orang awam) yaitu sabar dari menanggung kesusahan dan menahan sakit serta menerima sesuatu yang diberikan Allah atasnya. Kedua, sabar dengan Allah atau sabar orang yang menjalani tarekat yaitu bersifat dengan sabar ketika menanggung kesakitan dan mudah menerima kesusahan dari Allah. Ketiga, *al-ishtibar* (sabar atas Allah atau sabar orang *arif* yang telah sampai mengenal Allah dengan pengenalan yang sebenar-benarnya) yaitu suka hati menerima bala dan suka dengan ikhtiar Allah yang memberi bala.¹⁰⁸

Syukur adalah mengetahui dengan hati bahwa nikmat berasal dari Allah, menyebutkan atas nikmat tersebut atau memuji Allah atas keelokan perbuatan-Nya, dan berbuat taat dengan anggota tubuh. Syukur terbagi tiga macam, yaitu syukur dengan hati dengan mencitakan dalam hati untuk berbuat kebaikan dan mengingat bahwa Allah banyak memberi nikmat, syukur dengan lidah dengan mengucapkan *Alhamdulillah* (segala puji bagi Allah) atas nikmat yang telah diberikan dan memberi banyak pujian kepada Allah, dan syukur dengan anggota yaitu mengamalkan berbuat taat dan memelihara anggota yang tujuh (mata, telinga, lidah, tangan, perut, zakar dan *faraj*, serta kaki) dari berbuat maksiat kepada Allah.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn ...Juz IV*, h. 18-20. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...*Juz Keempat, h. 43-47.

¹⁰⁹ Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn...*Juz IV, h. 21-22. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...*Juz Keempat, h. 53-56.

3. *Raja'* dan *Khauf*

Raja' artinya harap yaitu suka hati karena menanti sesuatu yang disukai. Adapun *khauf* artinya takut yakni kekhawatiran akan sesuatu yang diharap tidak diberikan Allah. *Raja'* dan *khauf* saling terikat, *raja'* tidak sempurna kecuali didasarkan *khauf*. Status *raja'* dan *khauf* adalah *ahwal* ketika masih berganti-ganti atau belum stabil dalam jiwa, sedangkan ketika telah stabil dan menghadirkan kesadaran statusnya menjadi *maqamat*.¹¹⁰

4. *Fakir* dan *Zuhud*

Fakir memiliki makna yang dihubungkan kepada Allah dan yang dihubungkan dengan harta. Pengertian yang pertama adalah orang yang berkehendak kepada Allah yang telah menjadikan wujudnya. Adapun pengertian yang kedua adalah orang yang tidak mempunyai harta yang cukup untuk memenuhi hajatnya. *Fakir* yang disandarkan kepada harta dibagi lima *martabat*, yaitu orang yang membenci harta dan lari darinya, orang yang tidak lari dari harta tetapi tidak benci jika mendapat harta, orang yang menyukai harta tetapi tidak mencari ketamakan, orang yang sangat suka harta tetapi meninggalkan untuk mencari harta karena kurang berilmu, dan orang yang baginya tidak memiliki harta merupakan *kemudharatan*.¹¹¹

Zuhud adalah meninggalkan sesuatu yang disayangi dan berpaling darinya, yakni meninggalkan sesuatu yang lain dari Allah. *Zuhud* yaitu mengetahui bahwa dunia yang ditinggalkan sangat hina dibandingkan akhirat, tidak menyukai dunia tetapi menyukai akhirat, dan meninggalkan dunia yang hina dengan mengerjakan kebaikan yang memberi manfaat di akhirat. *Zuhud* memiliki tiga derajat, yaitu *zuhud mubtadi* yang hatinya masih

¹¹⁰Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn*...Juz IV, h. 34. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin*...Juz Keempat, h. 60.

¹¹¹Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn*...Juz IV, h. 53. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin*...Juz Keempat, h. 131-133.

cenderung kepada dunia tetapi berusaha meninggalkannya, *zuhud mutawasith* yang hatinya mudah meninggalkan dunia tetapi masih mengingatnya dan gemar kepada akhirat, *zuhud muntahi* yang hatinya telah mudah meninggalkan dunia dan melihat dunia tidak berharga seperti kotoran dan bangkai.¹¹²

5. Tauhid dan Tawakkal

Pembahasan tauhid telah diuraikan pada bagian sebelumnya. Sedangkan tawakkal terbagi tiga derajat, yaitu berpegang kepada Allah seperti berpegang kepada wakil yang telah diketahui benar dan memelihara serta kasih sayang, berpegang kepada Allah seperti anak yang berpegang kepada ibunya yang tidak menyerahkan perbuatannya kepada yang lain, serta berpegang kepada Allah seperti mayat di hadapan orang yang memandikannya karena tidak mempunyai usaha dan ikhtiar.¹¹³

6. Cinta, Rindu, dan Ridha

Cinta adalah kecenderungan tabiat kepada sesuatu yang memberi nyaman. Apabila kecenderungan tersebut begitu kuat dinamakan rindu. Jika semakin sangat kuat dinamakan ridha. Cinta, rindu, dan ridha mempunyai kecenderungan yang sama yakni kepada Allah.¹¹⁴

7. Niat, ikhlas, dan benar

Niat, ikhlas, dan benar memiliki kedudukan yang berkaitan dalam ibadah. Ibadah tanpa disertai benar menjadi tidak sah, niat tanpa disertai ikhlas menjadi *riya'*, dan ikhlas tanpa disertai benar menjadi dusta atau munafik.¹¹⁵

¹¹² Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn...Juz IV*, h. 83 dan h. 87-88. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...Juz Keempat*, h. 201 dan h. 212-213.

¹¹³ Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn...Juz IV*, h. 106-107. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...Juz Keempat*, h. 270-273.

¹¹⁴ Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn...Juz IV*, h. 120-121. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...Juz Keempat*, h. 293-294.

¹¹⁵ Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn...Juz IV*, h. 140. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...Juz Keempat*, h. 343.

8. *Muraqabah* dan *Muhasabah*

Muraqabah adalah senantiasa melihat diri dengan mata hati dalam tiap waktu agar bersungguh-sungguh mengerjakan ibadah dan menjauhi maksiat. *Muhasabah* adalah menghitung kelakuan diri yang telah dilakukan di masa lalu agar terlepas dari *hisab* di akhirat.¹¹⁶

9. *Tafakkur*

Tafakkur artinya berpikir, yaitu memikirkan berbuat taat lahir agar sungguh-sungguh memperbuatnya dengan sempurna dan ikhlas, memikirkan untuk menjauhi maksiat lahir sehingga anggota tujuh terpelihara, memikirkan menjauhi maksiat batin agar hati terpelihara, dan memikirkan mengerjakan taat batin. Berpikir yang sebenarnya adalah memikirkan keadaan dan kebesaran Allah seperti memikirkan bahwa Allah adalah zat yang *wajibul wujud* yang bersifat sempurna dan suci dibanding makhluk yang *baharu*, bahwa Allah bukan *jauhar* bukan *jisim* bukan benda tidak bertempat serta tidak menyerupai makhluk.¹¹⁷

10. Mengingat Mati

Banyak menyebut mati akan menghilangkan dosa dan membuat benci dunia. Mengingat mati juga menjadi penjagaan dan pengajaran. Mengetahui mati membuat ringan kesusahan dunia.¹¹⁸

¹¹⁶Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn*...Juz IV, h. 160. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin*...Juz Keempat, h. 391.

¹¹⁷Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn*...Juz IV, h. 174 dan h. 176. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin*...Juz Keempat, h. 427-429.

¹¹⁸Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn*...Juz IV, h. 178. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin*...Juz Keempat, h. 436-437.

Mengenai pencapaian atau kemunculan Insan Kamil melalui *tajalli* diketahui dengan *tujuh martabat* yang akan membawa *ma'rifat* kepada Allah, yaitu:

1. *Martabat ahadiyyah (an la ta'ayun, ithlak, zatul bahtsi)* yaitu memandang dengan keyakinan akan semata-mata wujud Allah, tanpa memandang dari sifat, asma, maupun zat Tuhan. Pada *martabat* ini dalam hati hanya ingat Allah saja (banyak *dzikrullah*).
2. *Martabat al-wahdah (at-ta'ayun awwal, hakikat Muhammadiyah)* yaitu ilmu Allah dengan wujud zat, sifat, dan segala yang ada dengan tidak ada perbedaan di antaranya.
3. *Martabat al-wahidiyyah (hakikat insaniyah)* yaitu ilmu Allah dengan wujud zat, sifat, dan makhluk tetapi telah terdapat perbedaan di antaranya. Pada *martabat* pertama sampai ketiga sifatnya masih *qadim* dan *azali*, sebab bentuk wujud yang ada hanyalah zat Allah dengan sifat-Nya, dan makhluk masih berupa wujud dalam ilmu Allah belum memiliki wujud *zhahir* atau *khariji* (di luar).
4. *Martabat alamul arwah (nur Muhammad)* yaitu masih berupa keadaan halus belum menerima bentuk.
5. *Martabat alamul mitsal* yaitu keadaan halus yang belum tersusun dan belum dapat dipisahkan.
6. *Martabat alamul ajsam* yaitu keadaan yang tersusun dari api, angin, tanah, dan air tetapi masih dalam susunan kasar dan sebagian masih terpisah-pisah. Di antara hasil susunan pada *martabat* ini adalah batu, tumbuhan, hewan, manusia, dan jin.
7. *Martabat al-jami'ah (martabat insan, at-tajalli akhir)* yaitu menghimpun *martabat* sebelumnya, dapat juga disebut kenyataan *zahir* Allah.¹¹⁹

¹¹⁹ Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn...Juz IV*, h. 103-104. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...Juz Keempat*, h. 253-256.

Ketujuh *martabat* tersebut dinamakan juga dengan istilah *martabat az-zhuhur*, yaitu *martabat* yang semata-mata wujud zat Allah dan kenyataan zat Allah belum *zahir* (nampak) kepada yang lain. Zat Allah pada *martabat* ini disebut dengan *ghaibul muthlak* karena zat Allah gaib dari pemikiran akal dan panca indra, tidak dapat dikenal dengan keduanya. *Ma'rifat* akan zat Allah diperoleh dengan banyak *zikir* (mengingat) Allah sampai *fana* dari sesuatu selain Allah lalu mencapai *baqa*.¹²⁰

Selain melalui tujuh *martabat* di atas, Shamad juga menguraikan *tajalli* Insan Kamil dalam tiga *martabat*, yaitu:

1. *At-ta'ayyunul awwal* yaitu dalam kenyataan pertama pada *martabat wahdah*, muncul dalam ilmu Allah yang *ijmali* sehingga wujudnya disebut *wujud shuluhi*, *wujud taqdiri*, atau *wujud syu'un*. Jadi wujud alam masih dalam ilmu Allah, belum nampak dalam wujud luar.
2. *At-ta'ayyunul tsani* yaitu kenyataan kedua pada *martabat wahidiyyah*, muncul dalam ilmu Allah yang *tafshili*. Wujud alam pada *martabat* ini dinamakan *wujud shuluhi* atau *wujud taqdiri*. Wujud alam juga dinamakan *a'yan tsabitah* yaitu muncul ketentuan alam dalam ilmu Allah dan sudah terpisah tetapi juga masih belum nampak dalam wujud luar.
3. *Kharij* yaitu wujud alam telah *zahir* sehingga dinamakan *wujud tanjizi*, *a'yan kharijah*, *alam yang hadits*, *mumkin yang hadits*, atau *makhluk*. Terdapat empat alam yang ada pada wujud ini, yakni:
 - a. Alam *arwah* atau *nur Muhammad* sebagai asal segala makhluk.
 - b. Alam *mitsal* yaitu berpisahnya ruh dari asalnya. Alam *arwah* dan alam *mitsal* diketahui dengan hati bukan melalui panca indra. Alam *arwah* disebut alam *malakut* dan alam *mitsal* disebut dengan alam *ghaib*.

¹²⁰ Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn...*Juz IV, h. 104-105. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...*Juz Keempat, h. 256-257.

- c. Alam *ajsam* (*alam mulk, alam syahadat*) yaitu yang telah dapat dikenali panca indra.
- d. Alam *insan* yaitu bentuk makhluk yang terlebih baik. Jika telah berhasil mencapai *ma'rifat* dengan segala *martabat* yang telah disebutkan, maka dinamakan Insan Kamil.¹²¹

¹²¹ Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn...Juz IV*, h. 105-106. Shamad al-Falimbani, *Sairus Salikin...Juz Keempat*, h. 257-260.

BAB III

PERBEDAAN DAN PERSAMAAN KONSEP INSAN KAMIL MUHAMMAD NAFIS AL- BANJARI DAN ABDUSH-SHAMAD AL-FALIMBÂNÎ DALAM KITAB AD-DURR AN-NAFIS DAN SIYAR AS-SÂLIKÎN

A. Perbedaan Konsep Insan Kamil Muhammad Nafis al-Banjari dan Abdush-Shamad al-Falimbânî

1. Jumlah dan Sistematika *Maqamat*

Nafis membatasi *maqamat* hanya pada empat tingkatan tauhid dan memperhatikan sistematikanya yaitu dimulai dengan tauhid *af'al*, kemudian tauhid *asma'*, lalu tauhid *af'al*, dan puncaknya pada tauhid *zat*.¹ Pencapaian tersebut berbeda dengan *maqamat* versi Ibn 'Arabi yang setidaknya menyebutkan 60 *maqamat* untuk mencapai Insan Kamil.² Ibn 'Arabi tidak memperhatikan aspek sistematika *maqamat*, berbeda dengan Nafis yang memperhatikan sistematika *maqamat* yakni bertahap dari tauhid *af'al*, *asma'*, *shifat*, dan *zat*. Pencapaian melalui *maqamat*

¹ Muhammad Nafis ibn Idris al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis fi Bayan Wahdat al-Af'al wa al-Asma' wa ash-Shifat Zat at-Taqdis* (Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th), h. 21-23.

² Heri Faridy, Rahmat Hidayat, dan Ika Prasasti Wijayanti, ed., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid II* (Bandung: Angkasa, 2008), h. 585.

tauhid versi Nafis juga memiliki kedekatan dengan *maqamat* menurut al-Jili. Secara umum, penjelasan Nafis dan al-Jili mengenai *maqamat* tauhid tidak berbeda, akan tetapi tampaknya bahasa yang digunakan Nafis lebih mudah dipahami jika dibandingkan dengan penjelasan al-Jili. Pandangan Nafis dan al-Jili mengenai *fana af'al* tidak berbeda, bahwa pada hakikatnya setiap perbuatan berasal dari perbuatan Allah. Al-Jili menempatkan pandangan *syuhudul wahdah fi katsrah* dan *syuhudul katsrah fi wahdah* pada *martabat* yang pertama, sedangkan Nafis mengungkapkan hal tersebut pada *martabat tauhid asma*. Nafis kembali membicarakan pandangan *syuhudul wahdah fi katsrah* dan *syuhudul katsrah fi wahdah* pada *martabat* terakhir, namun dalam pengertian *baqa*.

Berbeda dengan pencapaian Insan Kamil melalui *maqamat* menurut Shamad yang dilakukan dengan menguasai atau menundukkan tujuh tingkatan nafsu yaitu nafsu *ammarah*, *lawwamah*, *mulhamah*, *muthmainnah*, *radiah*, *mardhiah*, dan *kamalah*.³ Setiap nafsu pada setiap tingkat memiliki karakter dan sifat tersendiri, sehingga untuk menundukkan diperlukan usaha yang tidak terlepas dari *syariat*, *tarekat*, dan *ma'rifat* sampai memperoleh *hakikat*. *Maqamat* versi Shamad dengan penguasaan tujuh tingkatan nafsu tersebut kemungkinan dipengaruhi oleh Muhammad Samman al-Madani yang dikenal sebagai guru utama Shamad.

Dalam konsep Insan Kamil al-Jili ditemukan adanya pembagian *nafsu*,⁴ seperti yang diutarakan Shamad. Perbedaan pembagian nafsu antara Shamad dan al-Jili terletak pada jumlah

³ Abdush-Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn fi Thariqah as-Sâdât ash-Shûfiyah* Juz III (Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th), h. 8-12.

⁴ Abdul Karim Ibnu Ibrahim al-Jaili, *Insan Kamil Ikhtiar Memahani Kesejatian Manusia Dengan Sang Khaliq Hingga Akhir Zaman*, terj. Misbah El Majid (Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana, 2005), h. 313-314. Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi* oleh al-Jili (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 158.

dan nama nafsu. Al-Jili menjelaskan pembagian nafsu sebagai salah satu daya ruhani yang dimiliki Insan Kamil. Al-Jili membagi dalam lima nafsu saja, sedangkan Shamad dalam tujuh tingkatan nafsu. Kesamaan nama nafsu yang digunakan al-Jili dengan Shamad seperti *nafsu ammarah*, *mulhamah*, *lawwamah*, dan *muthmainnah*. Sedangkan yang berbeda adalah *nafsu hayawaniyah*. Al-Jili sepertinya tidak memperhatikan tingkatan nafsu tersebut, berbeda dengan Shamad yang memperhatikan tingkatan nafsu sampai memperoleh derajat Insan Kamil. Shamad menyebutkan bahwa Insan Kamil adalah *martabat nafsu kamalah*, berbeda dengan al-Jili yang berpendapat bahwa nafsu *muthmai'innah* yang berfungsi pada Insan Kamil. Dalam pandangan Shamad, nafsu *muthmai'innah* adalah alam *haqiqat Muhammadiyah* yaitu *maqam* bagi orang yang memiliki iman sempurna.

Maqamat nafsu Shamad dapat pula dikaitkan dengan *tajalli*, sebab dalam penjelasannya Shamad juga disebutkan alam-alam seperti dalam konsep *tajalli* pada umumnya. Dalam konsep Shamad nafsu *ammarah* alamnya adalah alam *syahadat* yakni alam *ajsam*, nafsu *lawwamah* alamnya adalah alam *barzakh* yaitu alam *mitsal*, nafsu *mulhamah* alamnya adalah alam *arwah*, nafsu *muthmainnah* alamnya adalah *haqiqat Muhammadiyah* dan merupakan *martabat ta'yyinul awal* atau *wahdah*, nafsu *radhiah* alamnya adalah alam *lahut* yaitu alam zat dan merupakan *martabat ahadiyah*, nafsu *mardhiah* alamnya adalah alam *ajsad*, dan nafsu *kamalah* alamnya adalah menghimpun alam sebelumnya.⁵ Dalam konsep *maqamat* Nafis tidak ditemukan pendapat seperti Shamad di atas, Nafis memberikan penjelasan terhadap *tajalli* dalam persoalan kemunculan Insan Kamil saja.

Dalam konsep *tajalli* atau *martabat* tujuh al-Burhanfuri, alam *ajsam* merupakan tingkatan keenam yaitu *martabat* yang menjelaskan sesuatu di alam yang tersusun dari partikel kasar yang dapat dibagi, dipilah, dirobek, maupun dipotong. Alam

⁵ Shamad al-Falimbâni, *Siyar as-Sâlikîn... Juz III*, h. 8-12.

mitsal adalah *martabat* yang menjelaskan sesuatu di alam yang tersusun dari partikel halus yang tidak dapat dibagi, dipilah, dirobek, maupun dipotong. Alam *arwah* adalah *martabat* yang menjelaskan sesuatu di alam yang sederhana dan yang tampak sesuai dengan zat dan sifat Allah. Alam *haqiqat Muhammadiyah* merupakan *martabat ta'yyinul awal* dalam konsep al-Burhanfuri disebut juga *martabat wahdah* merupakan *martabat* pengetahuan Tuhan akan Zat dan sifat-Nya yang dipandang secara global tanpa membedakan yang satu dengan yang lain. Sedangkan *ahadiyyah* dalam pemikiran al-Burhanfuri merupakan keesaan murni atau keadaan zat semata yang bersih dari tambahan sifat dan suci dari ikatan.⁶ Dengan melihat konsep al-Burhanfuri, terlihat bahwa konsep Shamad tidak memperhatikan sistematika *tajalli*.

Selain melalui penguasaan tingkatan nafsu, Shamad juga mengungkapkan bahwa pencapaian Insan Kamil dilakukan dengan menempuh perjalanan *maqamat*. *Maqamat* Shamad terdiri dari 10 *maqamat* yaitu taubat, sabar dan syukur, *raja'* dan *khauf*, *fakir* dan *zuhud*, tauhid dan tawakal, cinta dan rindu serta ridha, niat dan ikhlas serta benar, *muraqabah* dan *muhasabah*, *tafakkur*, juga mengingat mati yang pencapaiannya terlihat memperhatikan sistematika pada awalnya, namun pada bagian akhir Shamad terlihat tidak memperhatikan sistematika *maqamatnya*.⁷ *Maqamat* versi Shamad ini berbeda dengan Ibn 'Arabi yang menyatakan jumlah *maqamat* setidaknya ada 60 *maqamat* tanpa memperhatikan sistematikanya sama sekali. Meskipun demikian, di antara 10 *maqamat* yang dimaksud Shamad sebagian besar termasuk dalam 60 *maqamat* Ibn 'Arabi.

⁶ Sangidu, *Wachdatul Wujud Polemik Sufistik Antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Samatrani Dengan Nuruddin ar-Raniri* (Yogyakarta: Gama Media, 2008), h. 55-56.

⁷ Lihat Abdush-Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn fi Thariqah as-Sâdât ash-Shûfiyah Juz IV* (Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th).

2. *Tajalli* Dalam Tiga Tingkatan

Nafis tidak mempunyai konsep *tajalli* dalam tiga tingkatan. Berbeda dengan Shamad yang juga mempunyai konsep *tajalli* dalam tiga *martabat*, yakni *at-ta'ayyunul awwal*, *at-ta'ayyunul tsani*, dan *kharij* (terdiri dari alam *arwah* atau *nur Muhammad*, alam *mitsal*, alam *ajسام*, dan alam *insan* sebagai perwujudan Insan Kamil.⁸ Berbeda dengan Nafis yang hanya menjelaskan *tajalli* dalam tujuh tingkatan saja. Dalam hal ini tampaknya Shamad ingin memperlihatkan bahwa konsep *tajalli* versi Shamad tidak hanya dipengaruhi al-Burhanfuri tetapi juga dipengaruhi *tajalli* Ibn 'Arabi. Konsep Shamad mengenai tiga tingkatan *tajalli* dalam pandangan Ibn 'Arabi terlihat dalam penjelasan mengenai *tajalli dzati* dan *tajalli syuhudi*. *Tajalli dzati* menurut Ibn 'Arabi terdiri dari *martabat ahadiyah* dan *wahidiyah* sama dengan pandangan Shamad. Ibn 'Arabi dan Shamad juga sepakat bahwa pada *martabat wahidiyah* muncul *a'yan tsabitah*.

3. Sifat *Nur Muhammad*

Shamad sepertinya mengikuti al-Jili dalam memaknai *nur Muhammad*. Shamad meletakkan *nur Muhammad* sebagai asal segala sesuatu pada *martabat wahdah*.⁹ Namun, pada *martabat alam arwah* dalam *tajalli* versi Shamad juga ditemukan adanya *nur Muhammad*.

Hal ini sering dikaitkan dengan pendapat bahwa Shamad memandang *nur Muhammad* tidak bersifat *qadim* melainkan *hadits*. Berbeda dengan Nafis yang hanya meletakkan *nur Muhammad* pada *martabat* kedua saja. Melihat adanya perbedaan tersebut, penulis berupaya menjembatani kedua pendapat tersebut dengan berpendapat bahwa Shamad memaknai *nur Muhammad* dalam dua pengertian. *Pertama*, menunjukkan *tajalli* Tuhan yang pertama yang terjadi dalam ilmu Tuhan sehingga

⁸ Shamad al-Falimbâni, *Siyar as-Sâlikîn...Juz IV*, h. 105-106.

⁹ Shamad al-Falimbâni, *Siyar as-Sâlikîn...Juz IV*, h. 103-104.

bersifat *qadim*, namun *qadimnya* berbeda dengan *qadim* Tuhan. Kedua, menunjukkan *tajalli* Tuhan dalam arti terbit kepada sesuatu yang mulai berbentuk sehingga bersifat *hadits*.

Dalam pemikiran tokoh sebelumnya *nur Muhammad* memang memiliki bermacam-macam nama. Ibn 'Arabi setidaknya pernah menggunakan beberapa istilah untuk menunjukkan *nur Muhammad* diantaranya *al-kalimah*, *haqiqat al-Muhammadiyah*, *kalam a'la*, dan *nur Muhammad*.¹⁰ Term-term tersebut tampaknya digunakan Ibn Arabi dalam berbagai arti dan konotasi, sehingga harus dilihat dalam makna yang sesuai dengan keinginan Ibn 'Arabi. Al-Jili juga berpendapat bahwa *nur Muhammad* mempunyai banyak nama sebanyak aspek yang dimilikinya. Di antara nama-nama *nur Muhammad* adalah *ruh* dan *malak* terkait ketinggiannya, *al-haqq al-makhlūq bih* karena pencipta makhluk, *amr* Allah karena hanya Allah yang mengetahui hakikatnya, *al-qalam al-a'la* (pena yang tinggi) dan *al-'aql al-awwal* (akal pertama) karena wadah pengetahuan Tuhan, *al-ruh al-ilahi* (ruh ketuhanan) karena terkait dengan ruh Tuhan.¹¹

Jadi, pandangan Shamad mengenai sifat *nur Muhammad* berbeda dengan Nafis yang memandang *nur Muhammad* bersifat *qadim* sebab berada pada *martabat* kedua sekaligus asal segala kejadian makhluk, sementara Shamad memandang *nur Muhammad* dalam dua pengertian yaitu bersifat *qadim* dalam arti terbit pada *martabat* kedua dalam ilmu Tuhan sebagai asal kejadian makhluk dan bersifat *hadits* dalam arti terbit pada *martabat* alam *arwah* sebagai asal kenyataan makhluk yang telah berbentuk.

¹⁰ A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 208 dan h. 210.

¹¹ Ali, *Manusia Citra...*, h. 120-121.

B. Persamaan Konsep Insan Kamil Muhammad Nafis al-Banjari dan Abdush-Shamad al-Falimbânî

1. Pengertian Insan Kamil

Insan Kamil menurut Nafis adalah orang yang telah mencapai *ma'rifat* dalam hal tauhid (*af'al, asma, shifat, dan zat* Tuhan) serta sebagai hasil akhir dalam *martabat tanazul*.¹² Pengertian Insan Kamil menurut Shamad adalah orang yang telah memperoleh *ma'rifat* kepada Allah SWT dan sebagai perwujudan terakhir *tajalli* Tuhan.¹³

Pernyataan tersebut mengarah kepada isyarat bahwa kedua tokoh tersebut sama-sama memandang Insan Kamil dalam dua pengertian, yaitu sebagai orang yang telah benar-benar mengenal Tuhan (*ma'rifat*) dan sebagai perwujudan *tajalli* Tuhan. Pengertian Insan Kamil sebagai orang yang telah mencapai *ma'rifat* merujuk pada upaya untuk mencapai Insan Kamil, sedangkan Insan Kamil dalam pengertian wadah *tajalli* Tuhan merujuk pada gambaran kemunculan Insan Kamil.

Pengertian bahwa Insan Kamil adalah orang yang telah mencapai *ma'rifat* dekat dengan konsep Insan Kamil menurut Ibn 'Arabi mengenai salah satu kesempurnaan yang dimiliki Insan Kamil yaitu kesempurnaan *aradl* (aksidental) yang berhubungan dengan pengejawantahan sifat-sifat dan nama-nama Tuhan. Kesempurnaan *aradl* yang dimaksud Ibn 'Arabi muncul ketika telah berhasil memanifestasikan sifat dan nama Tuhan. Pengertian Insan Kamil tersebut juga dekat dengan konsep al-Jili mengenai jati diri yang mengidealkan nama dan sifat Tuhan ke dalam hakikat diri atau esensinya.

Insan Kamil Nafis dan Shamad dalam pengertian orang yang telah mencapai *ma'rifat* juga mirip dengan pengertian yang diutarakan Abu Yazid al-Busthami mengenai *al-wali al-kamil*

¹² Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 2 dan h. 23.

¹³ Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn...* Juz IV, h. 104-106.

yaitu orang yang telah mencapai *ma'rifat* sempurna tentang Tuhan sehingga *fana* dalam nama Allah.¹⁴ Namun, dalam pemikiran Abu Yazid pengertian tersebut berakhir dengan *ittihad* (penyatuan wujud Tuhan dan manusia) atau *tajrid fana' at-Tauhid*, sedangkan konsep Nafis berakhir pada *fana* dan *baqa syuhud* (pandangan) yang mengarah kepada *wahdah al-wujud* dan konsep Shamad juga berakhir pada tingkat *fana* dan *baqa*.

Pemikiran Nafis dan Shamad bahwa pengertian Insan Kamil sebagai perwujudan terakhir *tajalli* Tuhan dekat dengan pandangan Insan Kamil menurut Ibn 'Arabi, al-Jili, dan al-Burhanfuri. Ibn 'Arabi menyebut bahwa Insan Kamil adalah *ain al-Haqq* sebagai perwujudan Tuhan dalam arti bentuk *tajalli* Tuhan.¹⁵ Menurut Ibn Arabi Tuhan *bertajalli* dengan tujuan untuk melihat citra-Nya sendiri serta rindu untuk dikenali dengan cara memanifestasikan nama dan sifat-Nya.¹⁶ Al-Jili juga memandang bahwa Insan Kamil sebagai *tajalli* sempurna Tuhan, sebab alam baru menampilkan citra Tuhan secara terpecah-pecah. Hanya pada Insan Kamil, Tuhan dapat *bertajalli* secara utuh dan sempurna.¹⁷ Sedangkan menurut al-Burhanfuri, pengertian Insan Kamil merupakan bentuk akhir yang paling sempurna dari *tajalli* Tuhan.¹⁸

Jadi, Nafis dan Shamad sama-sama mengikuti pemikiran tokoh sebelumnya dalam memandang pengertian Insan Kamil. Di antara tokoh terdahulu tersebut, pemikiran Ibn 'Arabi dan al-Jili yang dinilai lebih mendekati pengertian Insan Kamil Nafis dan Shamad dalam pengertian orang yang mencapai *ma'rifat*. Sedangkan dalam pengertian bahwa Insan Kamil sebagai perwujudan terakhir *tajalli* Tuhan dipengaruhi oleh pemikiran al-Burhanfuri.

¹⁴ Ali, *Manusia Citra...*, h. 8.

¹⁵ Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 347.

¹⁶ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth Mereguk Sari Tasawuf*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 2010), h. 61-62.

¹⁷ Ali, *Manusia Citra...*, h. 111-116.

¹⁸ Heri Faridy, Rahmat Hidayat, dan Ika Prasasti Wijayanti, ed., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid III* (Bandung: Angkasa, 2008), h. 1342.

2. Tingkatan Insan Kamil

Dalam konsep Insan Kamil Nafis dan Shamad terlihat bahwa keduanya memiliki pandangan yang sama bahwa Insan Kamil memiliki tingkatan. Nafis hanya menyiratkan adanya tingkatan tersebut dari uraian dalam penjelasan *martabat* versi Nafis.¹⁹ Sedangkan tingkatan Insan Kamil Shamad dijelaskan melalui tingkatan empat *maqamat tauhid*.²⁰

Dalam pandangan Ibn 'Arabi Insan Kamil memang memiliki tingkatan yang berbeda, meskipun Ibn 'Arabi tidak menguraikan tingkatan Insan Kamil secara jelas. Pandangan Ibn 'Arabi demikian berasal dari keyakinan bahwa pada dasarnya manusia mengejawantahkan seluruh nama Tuhan yang tersembunyi pada dirinya dalam bentuk sifat-sifat kesempurnaan yang berbeda-beda.²¹

Pendapat Nafis bahwa derajat Insan Kamil dicapai setelah berhasil melewati *martabat tauhid af'al, asma, dan shifat* dalam pandangan al-Jili disebut *bidayah* sebagai tingkat permulaan. Sedangkan pendapat Nafis bahwa Insan Kamil diperoleh setelah mencapai *martabat* keempat dalam pandangan al-Jili disebut *al-khitam* sebagai tingkat terakhir bagi manusia yang mampu merealisasikan citra Tuhan secara utuh.²² Dalam pandangan al-Jili terdapat tingkat pertengahan yang disebut *at-tawasut* yang tingkatan ini tidak ditemukan dalam pemikiran Nafis. Nafis dan al-Jili sependapat bahwa *martabat* keempat sebagai *martabat* terakhir dan puncak *ma'rifat*. Nafis menganggap orang yang mencapai *martabat* ketiga (tauhid *shifat*) telah memperoleh derajat

¹⁹ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 4-14.

²⁰ Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn ... Juz III*, h.102-103.

²¹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge Pengetahuan Spiritual*, terj. Achmad Nidjam, M. Sadat Ismail, dan Ruslani (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001), h. 91-92.

²² Al-Jaili, *Insan Kamil...*, h. 320-321. Ali, *Manusia Citra...*, h. 122-123. Faridy, Hidayat, dan Wijayanti, ed., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid II*, h. 585-586.

Insan Kamil, tetapi derajat Insan Kamil yang lebih tinggi diperoleh ketika telah berhasil mencapai *martabat* terakhir (tauhid *zat*).²³

Tingkatan Insan Kamil menurut Shamad merujuk pada tingkatan *bidayah* dan *khitam* dalam konsep al-Jili. Tingkatan *bidayah* versi al-Jili dalam pandangan Shamad adalah tingkatan tauhid *khawwas*, sedangkan tingkatan *khitam* al-Jili merujuk pada tingkat tauhid *khawwasul khawwas* dalam pemikiran Shamad.

Jadi, pendapat Nafis dan Shamad mengenai adanya tingkatan Insan Kamil sejalan dengan pandangan Ibn 'Arabi dan al-Jili, namun pemikiran Nafis dan Shamad dalam hal ini sepertinya lebih dekat dengan konsep al-Jili yang dengan jelas memberikan tingkatan Insan Kamil, sedangkan Ibn 'Arabi hanya menyebutkan adanya perbedaan tingkatan Insan Kamil tanpa memberikan penjelasan mengenai tingkatannya.

3. Derajat Tertinggi Insan Kamil

Nafis dan Shamad sependapat bahwa tingkat tertinggi Insan Kamil adalah Nabi Muhammad SAW.²⁴ Ibn 'Arabi, al-Jili, dan al-Burhanfuri sebagai tokoh terdahulu yang membahas Insan Kamil juga sepakat bahwa derajat tertinggi Insan Kamil adalah Nabi Muhammad SAW. Menurut Ibn 'Arabi, Nabi Muhammad SAW merupakan aktualisasi manusia paling sempurna yang mengejawantahkan nama dan sifat Tuhan sesuai dengan timbangan yang benar dan didasarkan norma al-Qur'an.²⁵ Al-Jili menyebut Nabi Muhammad sebagai Insan Kamil yang berada pada tingkat paling sempurna (*khitam*) yaitu tingkatan bagi orang yang telah dapat merealisasikan citra Tuhan secara utuh serta mengetahui rahasia penciptaan.²⁶ Sedangkan al-

²³ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 11-14.

²⁴ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 11. Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn...* Juz IV, h. 106.

²⁵ Chittick, *The Sufi Path...*, h. 92.

²⁶ Al-Jaili, *Insan Kamil...*, h. 135.

Burhanfuri berpendapat bahwa Nabi Muhammad SAW berada pada *martabat* terakhir dalam *tajalli* dan berkedudukan sebagai Insan Kamil yang paling sempurna.²⁷

Nafis dalam kitabnya tidak memberikan penjelasan panjang mengenai Nabi Muhammad SAW sebagai tingkat tertinggi Insan Kamil. Sedangkan Shamad memberikan penjelasan tuntas mengenai Nabi Muhammad SAW sebagai tingkat tertinggi Insan Kamil. Menurut Shamad *ma'rifat* Nabi Muhammad SAW merupakan *ma'rifat* paling sempurna bahkan diantara nabi dan wali, sehingga menjadikan Nabi Muhammad SAW sebagai bentuk paling sempurna Insan Kamil. Shamad bahkan memberikan penjelasan pada satu bab khusus perihal Nabi Muhammad SAW dalam kitab *Siyar as-Sâlikîn*. Shamad menegaskan bahwa Allah memang melebihkan Nabi Muhammad SAW di atas nabi lain sehingga menjadikan Nabi Muhammad SAW sebagai penghulu manusia.²⁸

4. Insan Kamil Sebagai Pemberian Allah SWT

Nafis berpendapat bahwa Insan Kamil merupakan pemberian Allah kepada hamba yang diterima secara langsung.²⁹ Dalam konsep Insan Kamil Shamad juga ditemukan asumsi bahwa Insan Kamil merupakan pemberian Tuhan.³⁰ Potensi untuk memperoleh Insan Kamil dimiliki oleh hamba Allah tanpa kecuali, namun pemberian derajat Insan Kamil tersebut diperoleh setelah hamba melalui perjalanan sehingga mencapai *ma'rifat*. Pendapat bahwa Insan Kamil adalah

²⁷ Sangidu, *Wachdatul Wujud...*, h. 55-56.

²⁸ Abdush-Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn fi Thariqah as-Sâdât ash-Shûfiyah* Juz I (Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th), h. 31.

²⁹ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 2.

³⁰ Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn ...* Juz IV, h. 106.

pemberian Allah merupakan pendapat mayoritas tokoh yang membahas Insan Kamil. Ibn 'Arabi bahkan menyatakan bahwa Insan Kamil berlaku tidak hanya bagi laki-laki tetapi juga perempuan.³¹

5. Insan Kamil Berpegang Pada Syari'at

Nafis dan Shamad juga sependapat bahwa Insan Kamil harus tetap berpegang dengan syariat.³² Pandangan ini sejalan dengan pandangan Ibn 'Arabi dan al-Jili. Ibn 'Arabi dalam konsepnya menyebutkan bahwa Insan Kamil tidak mengklaim dirinya memiliki bau ketuhanan dan tidak pula merasa menjadi Tuhan melainkan tetap hamba sejati yang membutuhkan Tuhan. Ibn 'Arabi menegaskan Tuhan tetap Tuhan dalam ketuhanannya dan hamba tetap hamba dalam kehambaanannya meskipun hamba telah mampu mencerminkan nama dan sifat Tuhan dalam dirinya.³³ Sedangkan al-Jili mengungkapkan bahwa meskipun Insan Kamil yang telah berhasil menghiiasi diri dengan sifat dan *asma* Tuhan harus dimaknai dengan hakikat batin dalam bingkai hukum syariat.³⁴

6. Pencapaian Insan Kamil Melalui *Maqamat* Berakhir Pada *Fana* dan *Baqa*

Nafis dan Shamad sepakat bahwa Insan Kamil dapat dicapai melalui perjalanan *maqamat*. Nafis menegaskan bahwa Insan Kamil diperoleh setelah hamba mencapai *fana* dan *baqa*.³⁵ Dalam pandangan Nafis mengesakan Allah pada zat yang merupakan

³¹ Chittick, *The Sufi Path...*, h. 151 dan h. 354.

³² Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 5. Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn ...Juz III*, h. 12.

³³ Chittick, *The Sufi Path...*, h. 145-150.

³⁴ Al-Jaili, *Insan Kamil...*, h. 320.

³⁵ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 14 dan h.17.

kedudukan tertinggi sebagai titik puncak pengetahuan makhluk tentang Allah atau tujuan terakhir perjalanan menuju Allah, yakni dengan memandang melalui pandangan batin bahwa tidak ada *maujud* selain Allah yang berarti perbuatan makhluk *fana* pada perbuatan Allah, nama hamba *fana* pada nama Allah, sifat makhluk *fana* pada sifat Allah, dan zat hamba *fana* pada wujud zat Allah. Setelah itu, maka pandangan lebur (*baqa*) bahwa kenyataan alam yang beraneka ragam karena adanya Allah.³⁶

Maqamat versi Shamad berakhir pada *martabat* nafsu kamalah dengan pandangan *syuhudul katsrah fi wahdah* dan *syuhudul wahdah fi katsrah*.³⁷ Meskipun *maqamat* Shamad diungkapkan melalui metode tujuh tingkatan nafsu, tujuan akhir *maqamat* tetap sama yaitu *fana* dan *baqa*. Menurut Shamad pada *martabat* terakhir pandangannya adalah *syuhudul katsrah fi wahdah* dan *syuhudul wahdah fi katsrah* yakni memandang akan segala makhluk dalam ketuhanan yang Esa, maksudnya sifat ketuhanan terdapat di alam dan sekalian makhluk.

Ibn 'Arabi dalam menjelaskan *maqamat* pencapaian Insan Kamil juga berakhir dengan *fana* dan *baqa*. Insan Kamil menurut Ibn 'Arabi adalah mereka yang telah merealisasikan seluruh *maqam* dan *ahwal*,³⁸ sehingga sampai kepada *fana* dan *baqa*.

7. Kemunculan Insan Kamil Melalui *Tajalli*

Dalam menjelaskan kemunculan Insan Kamil melalui *tajalli* terdapat kesamaan pemikiran antara Nafis dan Shamad yang diantaranya:

a. Jumlah Tingkatan *Tajalli*

Nafis dan Shamad sependapat bahwa kemunculan Insan Kamil melalui tingkatan *tajalli*.³⁹ Konsep *tajalli* menurut Nafis dan Shamad seperti yang diungkapkan sebelumnya sama-

³⁶ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 15-17.

³⁷ Shamad al-Falimbâni, *Siyar as-Sâlikîn...Juz III*, h. 12.

³⁸ Chittick, *The Sufi Path...*, h. 370.

³⁹ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 21-23. Shamad al-Falimbâni, *Siyar as-Sâlikîn...Juz IV*, h. 103-106.

sama terdiri atas tujuh tingkatan. Pemikiran tersebut tampak dipengaruhi oleh pemikiran al-Burhanfuri. Pernyataan ini semakin kuat karena Nafis dan Shamad disebut pernah mempelajari kitab tersebut dengan gurunya, Muhammad bin Abdul Aziz.⁴⁰ Konsep *tajalli* Nafis terdiri atas tujuh tingkatan yakni *martabat ahadiyyah*, *wahdah*, *wahidiyyah*, *arwah*, *mitsal*, *ajsad*, dan *insan* sebagai perwujudan Insan Kamil.⁴¹ Konsep *tajalli* Shamad juga terdiri atas tujuh tingkatan, yakni *martabat ahadiyyah* (*an la ta'ayun, ithlak, zatul bahtsi*), *al-wahdah* (*at-ta'ayun awwal, hakikat Muhammadiyah*), *al-wahidiyyah* (*hakikat insaniyah*), *alamul arwah* (*nur Muhammad*), *alamul mitsal*, *alamul ajsam*, dan *al-jami'ah* (*martabat insan, at-tajalli akhir*).⁴²

Perbedaan antara *tajalli* Nafis dan al-Burhanfuri hanya pada penggunaan istilah nama pada *martabat* keenam. Jika Nafis menggunakan istilah *ajsad*, sedangkan al-Burhanfuri menyebutnya *ajsam*. Perbedaan tersebut hanya pada penggunaan istilah saja. Makna yang dimaksudnya kedua istilah tersebut pada hakikatnya sama. Adapun antara *tajalli* Shamad dan al-Burhanfuri tidak ditemukan perbedaan mendasar.

Jika melihat *tajalli* yang dijelaskan Ibn 'Arabi, konsep yang dikemukakan Nafis mempunyai kesamaan pada awal *tajalli* yaitu pada *tajalli martabat ahadiyah dan wahidiyah*. Pandangan Ibn 'Arabi pada *martabat ahadiyah* menyatakan bahwa pada *martabat* tersebut Tuhan merupakan wujud mutlak yang belum dihubungkan dengan kualitas apapun, sedangkan pada *martabat wahidiyah* menurut Ibn 'Arabi Tuhan memanifestasikan diri di luar batas ruang dan waktu pada citra sifat dan *asma* dalam satu kesatuan dengan hakikat alam berupa entitas (*a'yan tsabitah*).

⁴⁰ Tim Sahabat, *Syekh Muhammad Nafis al-Banjari dan Ajarannya* (Kandangan: Sahabat, 2010), h. 10.

⁴¹ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 21-23.

⁴² Shamad al-Falimbâni, *Siyar as-Sâlikîn...* Juz IV, h. 103-106.

Konsep *tajalli* Nafis berbeda konsep *tajalli* al-Jili yang hanya berlangsung dalam lima *martabat*. Meskipun demikian, konsep *tajalli* al-Jili pada *martabat ahadiyah* dan *wahidiyah* masih memiliki kesamaan dengan konsep Nafis. Al-Jili menguraikan bahwa pada *martabat ahadiyyah* keadaan zat masih murni tanpa nama dan sifat, sedangkan pada *martabat wahidiyah* keadaan zat murni telah terdapat kualitas sifat dan nama.

Konsep *tajalli* Shamad juga berbeda dengan *tajalli* versi al-Jili. Al-Jili berpendapat bahwa *tajalli* Tuhan berlangsung dalam lima *martabat*.⁴³ Sedangkan Shamad membaginya dalam tiga *martabat* dan tujuh *martabat*.

b. Nur Muhammad Sebagai Sebab Kesempurnaan Insan Kamil

Nafis dan Shamad mengisyaratkan kesamaan pandangan bahwa *nur Muhammad* merupakan sebab adanya sesuatu dan sebab kesempurnaan Insan Kamil yang muncul pada *martabat* terakhir.⁴⁴ Pendapat bahwa *nur Muhammad* menjadi sebab kesempurnaan Insan Kamil juga diungkapkan oleh Ibn 'Arabi dan al-Jili. Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa kesempurnaan Insan Kamil disebabkan karena Tuhan *bertajalli* secara sempurna melalui *nur Muhammad* sebagai wadah *tajalli* Tuhan.⁴⁵ Sedangkan al-Jili mengungkapkan bahwa kesempurnaan Insan Kamil berasal dari *nur Muhammad* yang mengaktualkan Insan Kamil.⁴⁶

⁴³ Ali, *Manusia Citra...*, h. 129-142.

⁴⁴ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 21-23. Shamad al-Falimbâni, *Siyar as-Sâlikîn...* Juz IV, h. 103-106.

⁴⁵ Ali, *Manusia Citra...*, h. 13-14.

⁴⁶ Faridy, Hidayat, dan Wijayanti, ed., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid II*, h. 585.

c. Kedudukan *Nur Muhammad* Dalam *Tajalli* dan Sifat Tiga *Martabat* Selanjutnya

Kesamaan yang penting untuk dilihat antara Nafis dan Shamad adalah kesepakatan meletakkan *nur Muhammad* pada *martabat* kedua (*martabat wahdah*).⁴⁷ Kesamaan lain yang perlu diperhatikan dalam konsep *tajalli* Nafis dan Shamad adalah sifat tiga *martabat* selanjutnya adalah *qadim* tetapi bukan dalam pengertian waktu melainkan dalam definitif.⁴⁸

d. Insan Kamil Sebagai Hasil Akhir *Tajalli*

Konsep *tajalli* Nafis berakhir pada *martabat insan* sebagai perwujudan Insan Kamil.⁴⁹ Sedangkan dalam konsep *tajalli* Shamad diakhiri dengan *martabat al-jami'ah* (*martabat insan, at-tajalli akhir*).⁵⁰ Berdasarkan uraian tersebut Nafis dan Shamad terlihat sependapat bahwa Insan Kamil diperoleh setelah mencapai *martabat* terakhir dalam *tajalli*.

C. Interpretasi Terhadap Konsep Insan Kamil Muhammad Nafis al-Banjari dan Abdush-Shamad al-Falimbânî

Muhammad Nafis al-Banjari dan Abdush-Shamad al-Falimbânî termasuk ulama utama dalam jaringan ulama Indonesia-Melayu periode abad XVIII M.⁵¹ Jika melihat waktu kelahiran kedua tokoh ini, Shamad tampak lebih tua sekitar 31 atau 32 tahun dari Nafis. Meskipun demikian, Shamad dan Nafis dapat dikatakan hidup sezaman. Shamad dan Nafis sama-sama banyak menghabiskan waktu untuk menuntut ilmu di

⁴⁷ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 21-23. Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn...* Juz IV, h. 103-106.

⁴⁸ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 21-23. Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn...* Juz IV, h. 103-106.

⁴⁹ Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 21-23.

⁵⁰ Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn...* Juz IV, h. 103-106.

⁵¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), h. 243.

Haramayn (Mekkah dan Madinah), hal tersebut menjadi indikasi bahwa bangunan pemikiran keduanya dipengaruhi oleh situasi dan kondisi yang sama. Tidak ada informasi mengenai kegiatan belajar Nafis bersama Shamad, tetapi kemungkinan masa belajar mereka sama dengan memperhatikan daftar nama-nama guru kedua tokoh tersebut.

Kitab *ad-Durr an-Nafis* diselesaikan pada tahun 1200 H di Mekkah,⁵² sedangkan kitab *Siyar as-Sâlikîn* diselesaikan pada tahun 1203 H di Thaif Mekkah.⁵³ Hal tersebut mengisyaratkan bahwa kedua kitab diselesaikan pada waktu yang berdekatan dan sama-sama selesai di kota Mekkah. Berdasarkan hal tersebut dapat dikatakan bahwa jika terdapat kesamaan pemikiran dalam kedua kitab tersebut dinilai wajar kedua sebab kedua kitab tersebut muncul dalam *setting* waktu dan tempat yang sama.

Konsep Insan Kamil Muhammad Nafis dalam kitab *ad-Durr an-Nafis* dijelaskan melalui formulasi ajaran tauhid dalam bingkai sufisme yang lebih menekankan pandangan mata hati. Pembahasan tersebut dianggap sesuai jika melihat kategori kitab yang termasuk ke dalam tingkat *muntahi*.⁵⁴ Tingkat *muntahi* diperuntukkan bagi orang yang telah memiliki dasar keilmuan yang mapan.

Konsep Insan Kamil dalam kitab *Siyar as-Sâlikîn* ditemukan pada beberapa pembahasan terpisah dari berbagai bagian kitab. Kitab *Siyar as-Sâlikîn* yang lebih banyak memberikan kajian terhadap tasawuf *sunni*, jika dikaji lebih mendalam akan ditemukan pemikiran yang tidak dapat dikatakan bercorak *sunni* sepenuhnya, seperti mengenai konsep Insan Kamil. Porsi kajian tasawuf *sunni* yang lebih banyak diuraikan membuat pembahasan pemikiran lain mendapat bagian yang sedikit. Proporsi kandungan tasawuf *sunni* yang lebih banyak diungkapkan kitab

⁵² Tim Sahabat, *Syekh Muhammad...*, h. 14. Tim Sahabat, *27 Ulama Berpengaruh Kalimantan Selatan* (Kandangan: Sahabat, 2010), h. 16-17. Nafis al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis...*, h. 2.

⁵³ Shamad al-Falimbâni, *Siyar as-Sâlikîn...Juz IV*, h. 267.

⁵⁴ Asywadie Syukur, *Filsafat Tasawuf dan Aliran-alirannya* (Banjarmasin: Antasari Press, 2009), h. 27.

ini dinilai wajar jika melihat bahwa kategori kitab ini digolongkan ke dalam tingkatan pemula (*mubtadi*) yang diperuntukan bagi kalangan awam yang baru mempelajari keilmuan agama yang dasar sehingga belum memiliki basis keilmuan yang kuat.⁵⁵ Pembahasan terhadap konsep Insan Kamil dalam kitab *Siyar as-Sâlikîn* yang dinilai sedikit apalagi jika melihat banyaknya pembahasan dan halaman kitab ini secara keseluruhan, dinilai cukup untuk melihat pemikiran pengarangnya terhadap konsep Insan Kamil.

Perbandingan konsep Insan Kamil Muhammad Nafis dan Abdush-Shamad dapat dilihat pada tabel berikut.

3. 1.TABEL PERBANDINGAN KONSEP INSAN KAMIL
DALAM KITAB AD-DURR AN-NAFIS DAN SIYAR
AS-SÂLIKÎN

No.	Konsep Insan Kamil	Konsep Insan Kamil Dalam Kitab <i>ad-Durr al-Nafis</i>	Konsep Insan Kamil Dalam Kitab <i>Siyar as-Sâlikîn</i>	Persamaan	Perbedaan
1.	Pengertian Insan Kamil.	Orang yang telah mencapai <i>ma'rifat</i> serta sebagai hasil akhir dalam <i>martabat tanazul</i> .	Orang yang telah memperoleh <i>ma'rifat</i> kepada Allah SWT dan sebagai perwujudan terakhir <i>tajalli</i> Tuhan.	√	
2.	Tingkatan Insan Kamil.	Tingkatan Insan Kamil disiratkan melalui uraian dalam penjelasan <i>martabat tauhid (af'al, asma', shifat dan dzat</i>	Tingkatan Insan Kamil dijelaskan melalui tingkatan empat <i>maqamat tauhid</i> (munafik, awam, <i>khawwas</i> , dan <i>khawassul khawwas</i>	√	

⁵⁵ Shamad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn*...Juz III, h. 177.

Perbedaan dan persamaan konsep insan kamil...

No.	Konsep Insan Kamil	Konsep Insan Kamil Dalam Kitab <i>ad-Durr al-Nafis</i>	Konsep Insan Kamil Dalam Kitab <i>Siyar</i>	Persamaan	Perbedaan
3.	Derajat tertinggi Insan Kamil.	Nabi Muhammad SAW.	Nabi Muhammad SAW.	√	
4.	Insan Kamil sebagai pemberian Allah SWT	Insan Kamil pemberian Allah SWT.	Insan Kamil pemberian Allah SWT.	√	
5.	Insan Kamil berpegang syariat.	Insan Kamil berpegang syariat.	Insan Kamil berpegang syariat.	√	
6.	Pencapaian Insan Kamil melalui maqamat.			√	
	a. Fana dan Baqa sebagai hasil akhir maqamat.	Nafis menegaskan bahwa Insan Kamil diperoleh setelah hamba mencapai fana dan baqa.	Maqamat Shamad diungkapkan melalui metode tujuh tingkatan nafsu, tetapi tujuan akhir maqamat tetap sama yaitu fana dan baqa.	√	
	b. Jumlah dan sistemati-ka maqamat	Nafis membatasi maqamat hanya pada empat tingkatan tauhid dan memperhatikan sistematikanya yaitu dimulai dengan tauhid af'al, kemudian tauhid asma', lalu tauhid af'al, dan puncaknya pada tauhid zat.	Maqamat menurut Shamad dilakukan dengan menguasai atau menundukkan tujuh tingkatan nafsu yaitu nafsu ammarah, lawwamah, mulhamah, muthmainnah, radiah, mardhiah, dan kamalah. Shamad juga mengungkapkan bahwa pencapaian Insan Kamil dilakukan dengan menempuh perjalanan maqamat, yang terdiri dari 10 maqamat yaitu taubat, sabar dan syukur, raja' dan khauf, fakir dan zuhud, tauhid dan tawakal, cinta dan rindu serta ridha, niat dan ikhlas serta benar, muraqabah dan muhasabah, tafakkur, juga mengingat mati yang pencapaiannya terlihat memperhatikan sistematika pada awalnya, namun pada bagian akhir Shamad terlihat tidak memperhatikan sistematika maqamatnya.	√	√

No.	Konsep Insan Kamil	Konsep Insan Kamil Dalam Kitab <i>ad-Durr an-Nafis</i>	Konsep Insan Kamil Dalam Kitab <i>Siyar as-Sâlikîn</i>	Persamaan	Perbedaan
7.	Kemunculan Insan Kamil melalui <i>tajalli</i> . a. Jumlah tingkatan <i>tajalli</i> .	Konsep <i>tajalli</i> Nafis terdiri atas tujuh tingkatan yakni <i>martabat ahadiyyah</i> , <i>wahdah</i> , <i>wahidiyyah</i> , <i>arwah</i> , <i>mitsal</i> , <i>ajsad</i> , dan <i>insan</i> sebagai wujud Insan Kamil.	Konsep <i>tajalli</i> Shamad juga terdiri atas tujuh tingkatan, yakni <i>martabat ahadiyyah</i> (<i>an la ta'ayun, ithlak, zatul bahtsi</i>), <i>al-wahdah</i> (<i>at-ta'ayun awal hakikat Muhammadiyyah</i>), <i>al-wahidiyyah</i> (<i>hakikat insaniyyah</i>), <i>alamul arwah</i> (<i>nur Muhammad</i>), <i>alamul mitsal</i> , <i>alamul ajsam</i> , dan <i>al-jami'ah</i> (<i>martabat insan, at-tajalli akhir</i>). Shamad juga mempunyai konsep <i>tajalli</i> dalam tiga <i>martabat</i> yang sebenarnya mendasari konsep <i>martabat tujuh</i> , yakni <i>at-ta'ayyumul awal</i> , <i>at-ta'ayyumul tsani</i> , dan <i>kharij</i> (terdiri dari alam <i>arwah</i> atau <i>nur Muhammad</i> , alam <i>mitsal</i> , alam <i>ajsam</i> , dan alam <i>insan</i> sebagai perwujudan Insan Kamil.	√	√

Perbedaan dan persamaan konsep insan kamil...

No.	Konsep Insan Kamil	Konsep Insan Kamil Dalam Kitab <i>ad-Durr an-Nafis</i>	Konsep Insan Kamil Dalam Kitab <i>Siyar as-Sâlikîn</i>	Persamaan	Perbedaan
	b. Nur Muhammad sebagai sebab kesempurnaan Insan Kamil.	Nur Muhammad sebagai sebab kesempurnaan Insan Kamil.	Nur Muhammad sebagai sebab kesempurnaan Insan Kamil.	√	
	c. Kedudukan Nur Muhammad dalam <i>tajalli</i> dan sifat tiga <i>martabat</i> selanjutnya.	Nur Muhammad terletak pada <i>martabat</i> kedua (<i>martabat wahdah</i>) dan sifat tiga <i>martabat</i> selanjutnya adalah <i>qadim</i> tetapi bukan dalam pengertian waktu melainkan dalam definitif.	Nur Muhammad terletak pada <i>martabat</i> kedua (<i>martabat wahdah</i>) dan alam <i>arwah</i> , sedangkan sifat tiga <i>martabat</i> selanjutnya adalah <i>qadim</i> tetapi bukan dalam pengertian waktu melainkan dalam definitif.	√	
8.	Insan Kamil sebagai hasil akhir <i>tajalli</i> .	Konsep <i>tajalli</i> Nafis berakhir pada tingkat <i>insan</i> sebagai perwujudan Insan Kamil.	Konsep <i>tajalli</i> Shamad berakhir pada <i>martabat al-jami'ah</i> (<i>martabat insan, at-tajalli akhir</i>).	√	

Pembahasan konsep Insan Kamil dalam kitab *ad-Durr an-Nafis* dan *Siyar as-Sâlikîn* tidak secara terperinci dijelaskan, melainkan ditelusuri melalui ide-ide tersirat yang diungkapkan pengarang masing-masing kitab yaitu Muhammad Nafis al-Banjari dan Abdush-Shamad al-Falimbânî. Dalam mengungkapkan konsep Insan Kamil, kedua tokoh kurang

menjelaskan pengertian atau kriteria Insan Kamil tetapi lebih memperhatikan penjelasan terhadap pencapaian atau proses munculnya Insan Kamil.

Insan Kamil dalam pemikiran Muhammad Nafis al-Banjari dan Abdush-Shamad al-Falimbânî merujuk pada dua pengertian yaitu mengacu pada pendakian makhluk untuk mencapai tingkat spiritual tertinggi (*ma'rifat*) dan di sisi lain mengacu kepada puncak *tajalli* Tuhan. Secara umum konsep Insan Kamil antara Muhammad Nafis dan Abdush-Shamad lebih banyak terlihat kesamaannya. Kesamaan tersebut sebagaimana yang telah diungkapkan dinilai wajar sebab kedua tokoh ulama ini hidup dan berkembang dalam konteks situasi dan kondisi yang sama, selain itu masa penulisan kedua kitab juga terlihat dalam *setting* sama. Meskipun juga terdapat sedikit perbedaan pemikiran Insan Kamil keduanya, namun perbedaan tersebut tidak terlalu memberikan kekhasan dalam konsep insan kami mereka.

Konsep Insan Kamil Muhammad Nafis dan Abdush-Shamad dilandasi oleh konsep Insan Kamil tokoh sebelumnya. Kajian Insan Kamil oleh Nafis dan Shamad diadopsi dari beberapa pemikiran tokoh sebelumnya sehingga tidak kehilangan konsep dasar dari pemikiran sebelumnya. Keterkaitan konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi, al-Jili, dan al-Burhanfuri dengan konsep Nafis dan Shamad adalah suatu kewajaran mengingat dalam kedua tokoh memang mengambil kutipan terhadap karya Ibn 'Arabi, al-Jili, dan al-Burhanfuri.

Konsep Insan Kamil yang diungkapkan dalam kitab *ad-Durr al-Nafis* dan *Siyar as-Sâlikîn* berorientasi pada pemikiran telogis-filosofis. Konsep Insan Kamil yang ditawarkan berorientasi demikian, sebab pembahasan konsep Insan Kamil berangkat dari pemahaman tauhid yang bertingkat hingga mencapai tingkat tinggi, selain itu konsep Insan Kamil dalam kedua kitab juga dijelaskan melalui konteks pemikiran filsafat yang dipadukan dengan tasawuf terutama dalam menjelaskan *tajalli*.

KESIMPULAN

Konsep Insan Kamil Muhammad Nafis al-Banjari dan Abdus Shamad al-Falimbânî dalam kitab *ad-Durr an-Nafis* dan *Siyar as-Sâlikîn* sama-sama merujuk bukan hanya dalam pengertian hasil upaya peningkatan martabat ruhani, melainkan juga sintesis *tajalli* Tuhan yang sempurna. Hasil upaya peningkatan martabat ruhani yang dimaksud keduanya adalah *ma'rifat* kepada Allah. Dalam pemikiran Muhammad Nafis, *ma'rifat* diperoleh setelah berhasil mencapai *maqam* tauhid *af'al. asma, shifat, dan zat* secara berurutan. Menurut Abdus Shamad *ma'rifat* diperoleh setelah berhasil menaklukan tingkatan nafsu *ammarah, lawwamah, mulhamah, muthmainnah, radiah, mardhiah, dan kamalah*. Pengertian Insan Kamil sebagai sintesis *tajalli* Tuhan yang sempurna menurut Nafis dan Abdus Shamad merupakan *martabat* terakhir dalam *tajalli* Tuhan.

Persamaan yang ditemukan mengenai konsep Insan Kamil dalam kitab *ad-Durr an-Nafis* dan *Siyar as-Sâlikîn* antara lain pengertian Insan Kamil keduanya sama-sama mengarah kepada orang yang telah sampai kepada *ma'rifat* dan sebagai sintesis *tajalli* Tuhan, Insan Kamil merupakan pemberian Allah, Insan Kamil harus tetap berpegang pada syariat, derajat tertinggi Insan Kamil adalah Nabi Muhammad Saw., dan puncak akhir *maqamat* adalah *fana* dan *baqa*.

Perbedaan yang tampak dari pemikiran Insan Kamil dalam kitab *ad-Durr an-Nafis* dan *Siyar as-Sâlikîn* adalah mengenai pencapaian atau kemunculan Insan Kamil. Nafis dan Shamad memang sepakat bahwa pencapaian Insan Kamil dilakukan melalui *maqamat* dan kemunculan Insan Kamil melalui proses *tajalli*, tetapi menyangkut penjelasan *maqamat* dan *tajalli* dalam pemikiran keduanya terdapat sedikit perbedaan. Pencapaian Insan Kamil melalui *maqamat* versi Nafis dijelaskan melalui pencapaian tauhid secara sistematis yang dimulai dari *tauhid af'al*, dilanjutkan tauhid *asma'*, kemudian tauhid *shifat*, dan berakhir pada tauhid *zat*. Dalam konsep Insan Kamil Shamad diungkapkan *maqamat* melalui metode penyucian hati dengan mendudukkan nafsu. Upaya menundukkan nafsu juga dilakukan secara sistematis yang dimulai dari *ammarah*, lalu *lawwamah*, kemudian *mulhamah*, dilanjutkan *muthmainnah*, seterusnya *radiah*, lalu *mardhiah*, dan berakhir *kamalah*.

Konsep Insan Kamil Muhammad Nafis al-Banjari dan Abdus Shamad al-Falimbânî dalam kitab *ad-Durr an-Nafis* dan *Siyar as-Sâlikîn* dipengaruhi oleh konsep Insan Kamil dari pemikiran tokoh sebelumnya seperti Ibn 'Arabi, al-Jili, dan al-Burhanfuri. Pengaruh tersebut mengindikasikan bahwa konsep Insan Kamil Nafis dan Shamad tidak kehilangan konsep dasar Insan Kamil sebelumnya di samping dalam konsep Insan Kamil Nafis dan Shamad juga memiliki nuansa lain yang memberikan warna baru dalam perkembangan konsep Insan Kamil.

Konsep Insan Kamil yang muncul sekitar abad VII H/XIII M dalam pemikiran Islam berkembang hingga ke Nusantara. Meskipun konsep Insan Kamil bersifat elitis, tampaknya pemikiran tersebut secara umum dapat diterima dengan baik. Hal ini dibuktikan dengan terdapatnya konsep Insan Kamil pada kitab yang tidak hanya tergolong *muntahi* saja, tetapi juga pada kitab untuk golongan *mubtadi*.

PENUTUP

Hanya dalam konteks pemahaman yang benar mengenai hakikat segala sesuatu, manusia dapat mengorientasikan diri untuk mempersiapkan landasan bagi pencapaian kesempurnaan manusiawi (Insan Kamil). Semua ajaran agama dalam al-Qur'an maupun Hadist adalah bentuk dari simbol-simbol kebijaksanaan Tuhan yang harus terus-menerus digali. Semangat tersebut harus terus dikembangkan dalam khazanah keilmuan Islam saat ini.

Memahami konsep pemikiran seorang tokoh bukan berhenti pada pemahaman ajarannya yang rumit, tetapi lebih jauh untuk terus-menerus mengembangkan semangat perenungan dan petualangannya yang tidak pernah berhenti. Ulama-ulama khususnya dalam koridor Nusantara-Indonesia merupakan salah satu objek kajian penting. Kajian terhadap mereka bukan mengenai riwayat kehidupan mereka saja, melainkan juga kajian kritis atas pandangan dan ajaran mereka.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Hawash. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*. Surabaya: Al Ikhlas, 1930.
- Abdullah, Mal An. *Abdus Samad al-Palimbani Data Baru Tentang Hayat dan Karyanya*. t.t. (22 Desember 2014).
- Adz-Dzakiey, Hamdani Bakran. *Psikologi Kenabian Prophetic Psychology Menghidupkan Potensi dan Kepribadian Kenabian Dalam Diri*. Yogyakarta: Beranda Publishing, 2007.
- Akbarizan. *Tasawuf Integratif Pemikiran dan Ajaran Tasawuf di Indonesia*. Pekanbaru: Suska Press, 2008.
- Alba, Cecep. *Tasawuf dan Tarekat Dimensi Esoteris Ajaran Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012.
- Ali, Yunasril. *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh al-Jili*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- . *Jalan Kearifan Sufi Tasawuf Sebagai Terapi Derita Manusia*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002.
- Armstrong, Amatullah. *Kunci Memasuki Dunia Sufi*, terj. M. S. Nashrullah dan Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan, 2001.
- Pengantar Studi Tasawuf*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

- Syaikh Muhammad Nafis al-Banjari),” *Ibda’ Jurnal Studi Islam dan Budaya* Vol. 3, No. 2, (Juli-Desember 2005), [Http://download.portalgaruda.org/article.php?article=49089&val=3909](http://download.portalgaruda.org/article.php?article=49089&val=3909) (22 Desember 2014).
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Melacak Akar-Akar Pembaruan Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.
- Bahri, Media Zainul. *Satu Tuhan Banyak Agama Pandangan Sufistik Ibn ‘Arabi Rumi dan al-Jili*. Jakarta: Mizan Publika, 2011.
- Al-Banjari, Muhammad Nafis ibn Idris. *Ad-Durr an-Nafis fi Bayan Wahdat al-Af’al wa al-Asma’ wa ash-Shifat Zat at-Taqdis*. Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th.
- . *Ad-durrunnafis*, alih bahasa Haderanie HN dengan judul *Ilmu Ketuhanan Permata yang Indah Ad-durrunnafis*. Surabaya: Nur Ilmu, t.th.
- Al-Banjari, Waini Hambali. *Manakib Syekh Abdush Shamad al-Falimbani*. Kandangan: Sahabat, 2012.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1999.
- Burhanuddin, Nunu. “Membangun Manusia Sebagai Agen Perubahan”, dalam Ismail Novel, ed. *Al-Quran, Kitab Sosial*. Yogyakarta: Interpena, 2009.
- Chittick, William C. *Kosmologi Islam dan Dunia Modern*, terj. Arif Mulyadi. Jakarta: Mizan Publika, 2010.
- . *The Sufi Path of Knowledge Pengetahuan Spiritual*, terj. Achmad Nidjam, M. Sadat Ismail, dan Ruslani. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001.
- Dahlan, Bayani, ed., *Ulama Banjar dan Karya-karyanya*. Banjarmasin: Antasari Press, 2009.
- Darmawijaya. *Kesultanan Islam Nusantara*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010.

- Departemen Agama Republik Indonesia Lembaga Penjelenggara Penterjemah Kitab Sutji Al-Quräan. *Al-Quräan dan Terdjemanja Djuz 1-Djuz 10*. Djakarta: Jamunu, 1965.
- . *Al-Quräan dan Terdjemanja Djuz 11-Djuz 20*. Djakarta: Jamunu, 1965.
- . *Al-Quräan dan Terdjemanja Djuz 21-Djuz 30*. Djakarta: Jamunu, 1965.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2001.
- Drajat, Amroeni. *Suhrawardi Kritik Falsafah Peripatetik*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Effendy, Bahtiar. "Antara Roh dan Jasad: Pandangan ar-Raniry Tentang Insan Kamil" dalam Dawam Rahardjo, ed. *Insan Kamil Konsepsi Manusia Menurut Islam*. Jakarta: Pustaka Gratifiers, 1987.
- Esha, Muhammad In'am. *Menuju Pemikiran Filsafat*. Malang: UIN Maliki Press.
- Al-Fahamah, Mawlana al-'Allamah. *Hakikat Jalan Sufi Keesaan Af'al Asma' Shifat dan Dzat yang Suci*, terj. Agus Wahyudi (Yogyakarta: Qalam, 2003).
- Al-Falimbani, Abdus Shamad. *Hidayatus Salikin fi Suluki Maslakil Muttaqin Petunjuk Jalan Bagi Orang yang Takut Kepada Allah Taala*, pentahqiq Ahmad Fahmi bin Zamzam, Banjarbaru: Darussalam Yasin, 2008.
- . *Sairus Salikin (Perjalanan Orang yang Salik Kepada Allah) Juz Pertama*, pentahqiq Ahmad Fahmi bin Zamzam. Banjarbaru: Darussalam Yasin, 2010.
- . *Sairus Salikin (Perjalanan Orang yang Salik Kepada Allah) Juz Kedua*, pentahqiq Ahmad Fahmi bin Zamzam. Banjarbaru: Darussalam Yasin, 2010.

- . *Sairus Salikin (Perjalanan Orang yang Salik Kepada Allah) Juz Ketiga*, pentahqiq Ahmad Fahmi bin Zamzam. Banjarbaru: Darussalam Yasin, 2010.
- . *Sairus Salikin (Perjalanan Orang yang Salik Kepada Allah) Keempat*, pentahqiq Ahmad Fahmi bin Zamzam. Banjarbaru: Darussalam Yasin, 2010.
- Al-Falimbânî, Abdush-Shamad. *Siyar as-Sâlikîn fi Thariqah as-Sâdât ash-Shûfiyah Juz I*. Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th.
- . *Siyar as-Sâlikîn fi Thariqah as-Sâdât ash-Shûfiyah Juz II*. Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th.
- . *Siyar as-Sâlikîn fi Thariqah as-Sâdât ash-Shûfiyah Juz III*. Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th.
- . *Siyar as-Sâlikîn fi Thariqah as-Sâdât ash-Shûfiyah Juz IV*. Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th.
- Faqih, Abdul Latif. *Rahasia Segitiga Allah Manusia Setan Menyempurnakan Hidup Dengan Surah An Nas*. Jakarta: Hikmah, 2008.
- Faridy, Heri, Rahmat Hidayat, dan Ika Prasasti Wijayanti, ed., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid III*. Bandung: Angkasa, 2008.
- . *Ensiklopedi Tasawuf Jilid II*. Bandung: Angkasa, 2008.
- . *Ensiklopedi Tasawuf Jilid I*. Bandung: Angkasa, 2008.
- Fathurahman, Oman. *Ithaf al-Dhaki Tafsir Wahdatul Wujud Bagi Muslim Nusantara*. Bandung: Mizan, 2012.
- Faus, Andi. *Syekh Abdussomad al Palembani*. [Http://Andi-Alfakir.Blogspot.Com/2011/08/Syekh-Abdussomad-Al-Palembani.Html](http://Andi-Alfakir.blogspot.Com/2011/08/Syekh-Abdussomad-Al-Palembani.Html) (9 Mei 2015).
- Al-Fayumi, Muhammad Ibrahim. *Ibnu Arabi Menyingkap Kode dan Menguak Simbol di Balik Paham Wihdat al-Wujud*, terj. Imam Ghazali Masykur. Jakarta: Erlangga, 2011.

- Glasse, Cyril. *Ensiklopedi Islam (Ringkas)*, terj. Ghufron A. Mas'adi. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Hamka. *Tafsir al-Azhar Juz XII-XIV*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
- . *Tafsir al-Azhar Juz XV*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
- . *Tafsir al-Azhar Juz XVII*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
- . *Tafsir al-Azhar Juz XXIX*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
- Haq, Muhamad Zaairul. *Tasawuf Semar Hingga Bagong Simbol Makna dan Ajaran Makrifat dalam Panakawan*. Bantul: Kreasi Wacana, 2010.
- Hilal, Ibrahim. *Tasawuf Antara Agama dan Filsafat Sebuah Kritik Metodologis*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Huda, Nor. *Islam Nusantara Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.
- Ibn 'Arabi. *Fusus al Hikam Mutiara Hikmah 27 Nabi*, terj. Ahmad Sahidah dan Nurjannah Arianti. Yogyakarta: Islamika, 2004.
- Isa, Ahmadi. *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis Dalam Perbandingan*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- Ismail, Asep Usman. *Apakah Wali Itu Ada? Mengungkap Makna Kewalian Dalam Tasawuf Pandangan al-hakim al-Tirmidji dan Ibn Taymiyyah*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.
- Al-Jaili, Abdul Karim Ibnu Ibrahim. *Insan Kamil Ikhtiar Memahami Kesejatan Manusia Dengan Sang Khalik Hingga Akhir Zaman*, terj. Misbah El Majid. Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana, 2005.
- Jamil, M. *Cakrawala Tasawuf Sejarah Pemikiran dan Kontekstualitas*. Jakarta: Gaung Persada Press.
- Jumantoro, Totok, dan Samsul Munir Amin. *Kamus Ilmu Tasawuf*. T.t: Amzah, 2005.

- Labib, Muhsin. *Mengurai Tasawuf Irfan & Kebatinan*. Jakarta: Lentera, 2004.
- Miri, Seyyed Mohsen. *Sang Manusia Sempurna Antara Filsafat Islam dan Hindu*, terj. Zubair. Jakarta: Teraju, 2004.
- Binti Mohammad Akhir, Noor Syahidah. "Pengaruh Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari di Kalimantan Selatan Berhubung Ilmu Tasawuf," *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN): Ulama Pemacu Transformasi* Vol. 4, (November 2011). [Httpwww.ukm.mynunNUN%20IVArtike1%20EDITED%20OK%20%28PDF%2946%20357-362%20Noor%20Syahidah .pdf](http://www.ukm.mynunNUN%20IVArtike1%20EDITED%20OK%20%28PDF%2946%20357-362%20Noor%20Syahidah.pdf) (7 April 2015).
- Binti Mohammad Akhir, Noor Syahidah, dan Ahmad Zaki Ibrahim. "Pengaruh Kitab *al-Durr al-Nafis* Karangan Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari Dalam Tradisi Intelektual (The Influence of *al-Durr al-Nafis* By Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari in The Intellectual Traditionn," *Jurnal al-Muqaddimah*, Vol. 1, No.2 (2013). [Http://Www.Google.Com/Url?Sa=T&Rct=J&Q=&Esrc=S&Source=Web&Cd=2&Ved=0cckqfjab&Url=Http%3a%2f%2fe-Journal.Um.Edu .My%2ffilebank%2fpublished_Article%2f7112%2fa3%2520pengaruh%2520kitab%2520alDurr%2520alNafis%2520karangan%2520syeikh%2520muhammad%2520nafis%2520al-Banjari%2520dalam%2520tradisi%2520intelektual.Pdf&Ei=Ec6zvodmf4otuasr84ggcw&Usg=Afjcnefllo8px46p85id_Alcup7ggqeda&Bvm=Bv.83339334,D.C2e](http://www.Google.Com/Url?Sa=T&Rct=J&Q=&Esrc=S&Source=Web&Cd=2&Ved=0cckqfjab&Url=Http%3a%2f%2fe-Journal.Um.Edu.My%2ffilebank%2fpublished_Article%2f7112%2fa3%2520pengaruh%2520kitab%2520alDurr%2520alNafis%2520karangan%2520syeikh%2520muhammad%2520nafis%2520al-Banjari%2520dalam%2520tradisi%2520intelektual.Pdf&Ei=Ec6zvodmf4otuasr84ggcw&Usg=Afjcnefllo8px46p85id_Alcup7ggqeda&Bvm=Bv.83339334,D.C2e) (22 Desember 2014).
- Mulyati, Sri. *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Muryanto, Sri. *Ajaran Manunggaling Kawula Gusti*. Bantul: Kreasi Wacana, 2010.
- Mustafa, Mustari. *Agama dan Bayang-Bayang Etis Syaikh Yusuf al-Makassari*. Yogyakarta: LKiS, 2011.

- Muthahhari, Murtadha. *Manusia Sempurna*, terj. Helmi Mustofa. Yogyakarta: Al-Ghiyatd Prisma Media, 2004.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Garden of Truth Mereguk Sari Tasawuf*, terj. Yuliani Liputo. Bandung: Mizan, 2010.
- Nasution, Harun, dkk, ed. *Ensiklopedi Islam I*. Jakarta: Anda Utama, 1993.
- . *Ensiklopedi Islam II*. Jakarta: Anda Utama, 1993.
- Nata, Abuddin. *Akhlaq Tasawuf*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009.
- Rahardjo, M. Dawam. “Dari Iqbal Hingga ke Nasr” dalam M. Dawam Rahardjo, *Insan Kamil Konsepsi Manusia Menurut Islam*. Jakarta: Pustaka Gratifipers, 1987.
- Rahmadi, M. Husaini Abbas, dan Abd. Wahid, *Islam Banjar Dinamika dan Tipologi Pemikiran Tauhid Fiqih dan Tasawuf*. Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2012.
- Sahriansyah dan Syafruddin. *Sejarah dan Pemikiran Ulama di Kalimantan Selatan Abad XVII-XX*. Banjarmasin: Antasari Press, 2011.
- Sangidu. *Wachdatul Wujud Polemik Sufistik Antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Samatrani Dengan Nuruddin ar-Raniri*. Yogyakarta: Gama Media, 2008.
- Schimmel, Annemarie. *Dan Muhammad Adalah Utusan Allah Cahaya Purnama Kekasih Tuhan*, terj. Rahmani Astuti dan Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 2012.
- Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, Achadiati Ikram, Siti Chasanah Bukhari, dan Mitia Muzhar. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009.
- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2001.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an Volume I*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

- . *Tafsir al-Mishbah Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an Volume IV*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- . *Tafsir al-Mishbah Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an Volume VII*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- . *Tafsir al-Mishbah Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an Volume XII*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- . *Tafsir al-Mishbah Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an Juz Amma Volume XVIII*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Siregar, A. Rivay. *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Solihin, M. *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*. Bandung: Pustaka Setia, 2001.
- Solihin, Mukhtar, dan Rosihon Anwar. *Hakikat Manusia Menggali Potensi Kesadaran Pendidikan Diri dalam Psikologi Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2005.
- Suryadilaga, Fatih. *Miftahus Sufi*. Yogyakarta: Teras, 2008.
- Syukur, M. Asywadie. *Pemikiran-Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Dalam Bidang Tauhid dan Tasawuf*. Banjarmasin: COMDES Kalimantan, 2009.
- . *Filsafat Tasawuf dan Aliran-alirannya*. Banjarmasin: Antasari Press, 2009.
- Takeshita, Masataka, *Manusia Sempurna Menurut Konsepsi Ibn 'Arabi*, terj. Moh. Hefni MR. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Tim Karya Ilmiah Purna Siswa 2011 *Refleksi Anak Muda Pesantren Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien PonPes Lirboyo. Jejak Sufi Membangun Moral Berbasis Spiritual*. Kediri: Lirboyo Press, 2011.
- Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Djambatan, 1992.

- Tim Penyusun Fakultas Ushuluddin. *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah*. Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 2013.
- Tim Penyusun Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama. *Pengantar Ilmu Tasawuf*. Medan: Naspar Djaja, 1983.
- Tim Sahabat. *27 Ulama Berpengaruh Kalimantan Selatan*. Kandangan: Sahabat, 2010.
- . *Syekh Muhammad Nafis al-Banjari dan Ajarannya*. Kandangan: Sahabat, 2010.
- Yahya, M. Wildan. *Menyingkap Tabir Rahasia Spiritual Syekh Abdul Muhyi (Wali Pamijahan) Menapaki Jejak Para Tokoh Sufi Nusantara Abad XVII-XVIII*. Bandung: Refika Aditama, 2007.
- Yamani. *Wasiat Sufi Ayatullah Khomeini Aspek Sufistik Ayatullah Khomeini yang Tak Banyak Diketahui*. Bandung: Mizan, 2002.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab Indonesia*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1990.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema. Yogyakarta: LKiS Group, 2012.

TENTANG PENULIS

Rodiah lahir di Banjarmasin pada tanggal 22 April 1993. Riwayat pendidikan penulis dimulai di RA Mardhiyah Islamiyah (1998-1999), kemudian melanjutkan ke SDN Kelayan Timur 3 (1999-2005), seterusnya ke MTsN Kelayan Lokasi Pekauman (2005-2008), lalu ke MAN 1 Banjarmasin (2008-2011). Pendidikan terakhir ditempuh di IAIN Antasari Banjarmasin, Fakultas Ushuluddin dan Humaniora dengan mengambil program studi Akidah Filsafat (2011-2015) dan berhasil dengan predikat *cumlaude*.

Ahmad Syadzali, merupakan Putra Bakumpai kelahiran Barito kuala, Kalimantan Selatan pada 1 mei 1972 dan Menyelesaikan Sarjana Perbandingan Agama pada Fakultas Ushuluddin Banjarmasin (1996). Tercatat sebagai Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin, sejak tahun 1999 memperdalam Ilmu Filsafat pada program Pascasarjana Fakultas Filsafat Universitas Gajah Mada (UGM). Kemudian pada tahun 2006-2014 melanjutkan studi Ph.D pada Universiti Utara Malaysia (UUM).

